ميشيل فوكو

جنيالوجيا المعرفة

ترجمة : أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي



دار توبقال للنشر

ميشيل فوكو

جنيالوجيا المعرفة

ترجمة : أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفبدر، الدارالبيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس: 022.34.23.23 (212) - 022.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الثانية، 2008

صورة الغلاف عمل الفنان
ميلود لبعيد

الإيداع القانوني رقم : 2008/381

ردمك 8-54-496-9954

نظام الخطاب

في الخطاب الذي علي أن أتناوله اليوم، وفي الخطابات التي علي أن أتناولها استقبالا، وربما لسنوات، كان بودي أن أنفذ خلسة. كنت أفضل أن أكون مغمورا بالكلمة بدل أن أتناول الكلمة متشوفا لتجاوز كل بداية ممكنة حيث أتخيل نفسي لحظة أتكلم وكأن صوتا ما يجاوزني هاتفا: يكفي أن أستطرد، أن ألاحق الجملة، أن استوطنها دون أن يدري أحد وكأنما هي ماثلة تومىء إلي في لمح خاطف. أما عن البداية فلن تكون هناك بداية، وبدل أن أكون ذلك الشخص الذي منه يأتي الخطاب، أفضل أن أكون فجوة رهيفة في مجراه العرضي ونقطة اختفائه الممكنة.

كنت أود أن يكون من ورائي صوت (صوت سبق أن تناول الكلمة قبلي بزمن بعيد وتجاوز كل ما سأقول) يحدثني هكذا: «يجب أن أستمر، يجب أن أقول كلمات مادامت هناك كلمات، يجب أن استمر في قولها إلى أن تلقاني – وأنه لَعَنَت غريب، وخطأ غريب – لكن يجب أن أواظب، ربما تحقق لي ما أريد، ربما تكلمني الكلام، ربما حملني إلى عتبة تاريخي، أمام الباب الذي سيفتح على تاريخي، وقد يكون افتتاحه إن تحقق مثارا لدهشتي».

عند العديد منا رغبة مماثلة في ألا تكون هناك بداية، أن يجدوا أنفسهم من الوهلة

الأولى على الجانب الآخر من الخطاب، في وضع خارجي يتجنبون معه ما هو متفرِّد وراعب ولربما نذير شؤم في الخطاب. بيد أن المؤسسة الرسمية ترد بتهكم على هذه الرغبة المشتركة حينما تُضفي على البدايات طابعا رسميا وتُحيطها بسياج من الصمت والاهتمام وتفرض عليها، من أجل إبرازها، أشكالا من الطقوس.

لكأني بالرغبة تقول: «لا أريد أن أقحم نفسي في هذا النظام الشائك للخطاب، لا أريد أن أرتبط بحدّه الفاصل ولا بحده القاطع، أريده من حولي شفافية هادئة، عميقة مفتوحة بدون حدود، شفافية من خلالها يمكن للآخرين أن يردّوا على انتظاري. ومن خلالها أيضا يمكن للحقائق أن تشرق واحدة بعد الأخرى، أريد أن أبقى حُطاما سعيدا محمولا على الخطاب وبالخطاب. لكن المؤسسة تجيب : «لا خوف عليك من البداية، نحن هنا جميعا لنبين لك أن الخطاب في حقيقة أمره نظام قوانين ونحن نسهر على إظهاره وقد خصصناه بمكانة تجرده من سلاحه إلا أنها تشرفه. وإذا حدث أن تمتع ببعض السلطات فمنّا، ومنّا وحدنا يستمدها».

يجوز ألا تكون هذه المؤسسة ولا تلك الرغبة سوى إجابتين متعارضتين على قلق واحد : قلق حول ماهية الخطاب في واقعه المادي وباعتباره مكونا من أشياء منطوقة ومكتوبة؛ قلق حول هذا الوجود الانتقالي المقدّر عليه الزوال بموجب ديمومة لا حول لنا معها ولا قوة؛ قلق يكمن في إحساسنا، تحت وطأة هذه الفعالية، بسلطات ومخاطر نتخيلها تخيلا سيئا؛ قلق يتأتى من توهمنا لألوان من المعارك والانتصارات وضروب من الجروح والهيمنة والاستبعاد منبعثة من خلال كثرة من الكلمات قلّم الاستعمال الطويل أظافرها.

لكن ما الجانب الخطير في كون الناس يتحدثون، وفي كون خطاباتهم تكثر وتتكاثر، أين يكمن الخطر؟

* * *

هذه هي الفرضية التي أريد أن أطرحها عليكم هذا المساء راغبا في تحديد المكان -ولربما المسرح الموقوت- للعمل الذي أخوض غماره. أفترض أن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع، مراقب ومنتقى ومنظم يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي وإسقاط ما فيه من مادية راعبة وثقيلة.

ندرك بالقطع إجراءات **النبذ** الجاري بها العمل في مجتمع كمجتمعنا الغربي. ولعل أوضحها وأكثرها ألفة إجراء **الحظْر**. نعلم جيدا أن ليس لنا الحق في قول كل شيء ولا الحديث عن أي شيء في أية ما مناسبة، وأن أي شخص لا يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف. ثمة قدسية الموضوع وطقوس المقام وحق الأفضلية أو حق التفرد الذي يتمتع به الشخص المتحدث. نحن هنا بإزاء ثلاثة أنماط من الحظر تتعانق وتتآزر ويعدل بعضها بعضا تشكل جميعها مصفاة تخضع لتحوير مستمر. حسبنا أن نسجل في زماننا المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة وتكثر فيها الخانات السود، إنها تلك التي تتعلق بالحياة الجنسية والحياة السياسية. إن الخطاب في هذه المناطق بدل أن يكون عنصرا شفافا ومحايدا يتجرد فيه الجنس من كل أسلحته وتركن فيه السياسة إلى الهدوء، يغدو ذلك المكان المحظوظ لأنماط الحظر حيث تمارس فيه بعضا من أعتى سلطاتها الراعبة. إن الخطاب وإن كان غير لافت للنظر في الظاهر، فإن ضروب الحظر التي تضربه تكشف لنا في الحين آصرته بالرغبة وبالسلطة. ولا غرابة في ذلك فالخطاب (كما يبين لنا التحليل النفسي) ليس هو ذلك الخطاب الذي يعلن رغبة أو يخفيها، إنه موضوع الرغبة، والخطاب (كما يعلمنا التاريخ) ليس هو الذي يُفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها.

يوجد في مجتمعنا مبدأ آخر لعملية النبذ : لا يقوم على مبدإ الحظر هذه المرة وإنما يعتمد على حظوظ القسمة والرفض. وهنا ينصرف ذهني إلى التعارض القائم بين العقل والجنون، فبدءا من القرون الوسطى، الأحمق هو ذلك الشخص الذي لا يمكن لخطابه أن

يروج كما تروج خطابات الآخرين، كلامه لا يعتد به ولا يتضمن أية حقيقة ولا أية قيمة ولا أية حجية، ليس كلامه صالحا لتوثيق عقد ولاحتى للتقرب الديني، يجوز أحيانا أن نمنح كلامه سلطة غريبة لا يحظى بها أي كلام آخر، سلطة تنطق بحقيقة مخبوءة وتنبىء بالغيب، سلطة تدرك بسذاجتها الحكمة التي قد لا يتأتى للآخرين إدراكها. إن كلام المجنون في أوروبا، وهذا شيء يدعو للغرابة، إما كان كلاما لا يسمع بالمرة، وإن سمع، سمع على أنه كلام الحقيقة، وإما كان كلاما يسقط في العدم حالما يسمع، وإما كان كلاما نكتشف فيه عقلا ساذجا أو متنكرا، عقلا راجحا على عقول كل الناس العقلاء. وعلى أية حال فإن كلام المجنون لم يكن له أي وجود سواء كان هذا الكلام منبوذا أو موضوع استثمار سري من طرف العقل، بالمعنى الضيق. كنا نكتشف جنون المجنون من كلامه، كلامه كان المجال الذي تتأتى فيه ممارسة ما هو موروث وإن كان لا يحظى بالعناية والاصغاء. لم يكن أي طبيب قبل نهاية القرن 18 ليفكر في معرفة ما يقوله المجنون في كلامه (لا كيف يقال ولا لماذا يقال) مع أن هذا الكلام كان يمثل فارقا مميزا. كان خطاب المجنون مع كل حجمه يعزى إلى نوع من الصخب، وإذا حدث أن ظفر بالكلمة فلكي يرمز من على مسرح يخطر فيه أعزل مسالما مادام يمثل عليه دور الحقيقة ذات القناع.

سيقال لي إن هذه أمور انتهت اليوم أو هي على وشك الانتهاء، وإن كان كلام المجنون لم يعد يوضع على الجانب الآخر مما هو موروث، ولا ذاك الكلام الذي لا يعتد به. إننا نتعقبه ونبحث فيه عن معنى أو آثار باقية، وإننا قد وصلنا إلى وضع اليد على كلام المجنون من خلال ما ننطق به نحن ومن خلال هفواتنا حيث يفلت منا ما نقول. على أن هذا الاهتمام الكبير لا يدل على أن الموروث القديم لا يلعب أي دور. يكفي أن نفكر في كل عتاد المعرفة الذي من خلاله نفك ألغاز الكلام، وأن نفكر في شبكة المؤسسات القانونية التي تتيح للبعض (طبيبا كان أم محللا) أن يصغي لهذا الكلام وتتيح في الوقت ذاته للمريض أن يتكلم أو يعرض يائسا عن كلامه البائس، يكفي أن نفكر في كل هذا

للرتاب في أمر الموروث.

ذلك أنه بدل أن يزول يظل يعمل طبقا لخطوط مختلفة ومن خلال مؤسسات جديدة وبمفعول آخر ليس هو المفعول ذاته، فعندما لا يكون دور الطبيب سوى إرهاف السمع للكلام الحر فإن السمع بدوره قد لا يتأتى إلا مع التوقف الصامت العارض بين أجزاء الكلام، لاسيما إذا كان الإصغاء يتعلق بخطاب يقع تحت استغلال الرغبة، ويعد مشحونا بسلطات رهيبة (مادام مترعا بمزيد من الحماسة أو بمزيد من الضجر). أجل، إذا كان صمت العقل مطلوبا في شفاء شواذ من الخلائق يكفي عندئذ أن نستنفر الصمت، وعندها يظل الموروث قائما مقيما.

لعله من قبيل المخاطرة أن نعتبر التعارض بين الصدق والكذب منظومة ثالثة من منظومات النبذ تضاف إلى تلك التي أتينا على ذكرها، إذ كيف يتأتى لنا بمحاكمة منطقية أن نوازن بين الحقيقة وبين تركات موروثة من هذا القبيل، تركات ذات طابع تعسفي في بدءها، قد تنتظم في أحوال أخرى حول إمكانات تاريخية، تركات ليست قابلة للتعديل وحسب، بل خاضعة لتغيير وتنقل مستديم تدعمها منظومة كاملة من المؤسسات القانونية التي تفرضها وتستبقيها، تركات لا يمكن أن تمارس فعلها من غير إكراه أو عنف مهما كان ضئيلا؟

من المؤكد أننا عندما نضع أنفسنا في مستوى قضية من القضايا أو داخل الخطاب، تبدو لنا التركة الموزعة بين حدي الصدق والكذب لا هي بذات طابع تعسفي او بذات طابع قانوني أو بذات طابع عنيف. لكن عندما نضع أنفسنا في مستوى آخر ونطرح السؤال حول إرادة الحقيقة، ماذا كانت وما عساها تكون عبر خطاباتنا وهي التي اخترقت قرونا طويلة من تاريخنا. وبعبارة أخرى ما هو نموذج التركة الكامن في صورتها العامة والذي يتحكم في إرادة المعرفة عندنا؟ إذ تساءلنا على هذا النحو سنحصل على رسم لمنظومة من النبذ (منظومة تاريخية قابلة للتعديل وذات طابع إكراهي قانونا)

إنها لتركة تكونت تاريخيا دون ريب. كان خطاب الصدق (بالمعنى الأقوى والقيم للكلمة) عند شعراء الإغريق في القرن السادس هو الخطاب الذي نُجلّه ونهابه، الخطاب الذي يجب أن ننصاع له باعتباره يمتلك السيادة، هو الخطاب الذي ينطق به من له الحق في ذلك و بموجب طقوس معلومة، هو الخطاب الذي ينصف و يعطي لكل ذي حق حقه، هو الخطاب الذي إذا تنبأ بالمستقبل لا يعلن عما سيقع وحسب، بل يساهم في صنع ما سيقع صاهرا الناس في ذاته منصهرا مع القدر. وها نحن نرى بعد قرن من الزمان أن الحقيقة العليا لم تكن تكمن فيما **كأنه** الخطاب أو فيما كان يقدر على **صنعه** بل أضحت تكمن فيما كان يقول. لقد أتى حين من الدهر انتقلت فيه الحقيقة من طور فعل خاضع لطقوس، فعل فعّال وصائب، أي انتقلت من طور التعبير إلى طور العبارة، والعبارة بالذات: اتجهت الحقيقة صوب معنى العبارة وصورتها وموضوعها وعلاقتها بمصادرها. لقد تأسست بين هزيود Hesiode وأفلاطون تركة فصلت خطاب الصدق عن خطاب الكذب، تركة جديدة، بمعنى أن خطاب الصدق من الآن فصاعدا لم يعد ذلك الخطاب الثمين المرغوب فيه، ولا ذلك الخطاب المرتبط بممارسة للسلطة. وبذلك أصبح السفسطائي مطرودا.

هذه التركة التاريخية أضفت صورتها العامة على إرادتنا في المعرفة لكنها مع ذلك تركة ما برحت تتنقل: إن التحولات العلمية الكبرى يمكن قراءتها على أنها نتائج لكشوف، كما يمكن قراءتها من جهة أخرى على أنها بروز لصور جديدة في إرادة الحقيقة. ففي القرن التاسع عشر كانت ثمة إرادة حقيقة لا يمكن مطابقتها بالصور التي تصطنعها الحقيقة ولا بمجالات الموضوعات التي تتجه صوبها، ولا بالتقنيات التي تعتمدها، بل يجب مطابقتها مع إرادة المعرفة التي كانت تطبع الثقافة الكلاسيكية. ولنرجع قليلا إلى الوراء: ففي منعطف القرن السادس عشر والسابع عشر (وفي إنجلترا بالخصوص) برزت إرادة في المعرفة كانت، في تجاوزها لمضامينها آنذاك ترسم مخططات لموضوعات ممكنة قابلة للملاحظة والقياس والتصنيف. إرادة في المعرفة فرضت على الذات العارفة (قبل إجراء أية تجربة)

وضعا معينا، ونظرة معينة ووظيفة معينة (من ذلك إلحاحها على أن المشاهدة خير من القراءة والتحقق خير من الشرح) تلك إرادة في المعرفة فرضها المستوى التقني حيث كانت المعارف تستثمر كيما تغدو قابلة للتحقيق ونافعة. كل شيء كان يجري كما لو أن إرادة الحقيقة بدءا من الإرث الأفلاطوني، لها تاريخها الذي يختلف ويتميز من تاريخ الحقائق الضاغطة : إنه تاريخ مخططات يشمل جملة المواضيع التي ينبغي أن تُعرف، تاريخ لأوضاع ووظائف الذات العارفة، تاريخ الاستغلال المادي والتقني والأداتي للمعرفة.

تستند إرادة الحقيقة هذه، شأنها شأن كل منظومات النبذ الأخرى على دعامة قانونية تعززها وتصونها في ذات الوقت كثافة كثيفة من التطبيقات، مثلها في ذلك مثل التربية وعلى غرار النظام الجاري به العمل في ميدان الكتب والنشر والمكتبات والمجامع العلمية قديما، والمخابر حديثا، على أن إرادة الحقيقة تقع صيانتها والحفاظ عليها طبقا للكيفية التي بمقتضاها تُستخدم المعرفة في مجتمع ما وتتوزع وإلى حد ما تُمتلك. لنتذكر هنا، على سبيل المثال فقط، المبدأ اليوناني القديم : ليكن الحساب قضية تخص المدن الديمقراطية حيث نتعلم منه علائق المساواة، وليبق تعليم الهندسة قاصرا على الحواضر الديكتاتورية باعتباره يختص بإثبات التناسب ضمن اللامساواة.

وأخيرا أعتقد أن إرادة الحقيقة هذه المدعومة على هذا النحو والموزعة توزيعا قانونيا، ترمي (وأنا أتحدث عن مجتمعنا الغربي) الى ممارسة نوع من الضغط على كل الخطابات الأخرى حتى لكأنها سلطة إكراه. ينصرف ذهني إلى الأدب الغربي الذي حاول أن يسند ذاته بما هو طبيعي وبما له نصيب من الحقيقة حيث بحث له عن سند في الطهارة وفي العلم أيضا، وباختصار حاول أن يقوم على أساس خطاب الصدق. أفكر أيضا في الكيفية التي صارت إليها التنظيمات الاقتصادية مقننة في صورة تعاليم أو قواعد وإلى حد ما في صورة أخلاق، وكيف أصبحت تلك التطبيقات منذ القرن السادس عشر تبحث عن عقلنة وتأسيس وتبرير ذاتها ضمن نظرية الثروة والإنتاج، كما أفكر مرة أخرى في مجموعة

من الأوامر والنواهي على غرار القانون الجنائي، كيف أخذت تبحث عن مسوغاتها في نظرية الحق أولا، ثم بدءا من القرن التاسع عشر، أخذت تلتمس هذه المسوغات ضمن معرفة سوسيولوجية وسيكولوجية وطبية، وطبية نفسانية : كأن كلمة القانون ذاتها وفي مجتمعنا لم تكن قادرة على التماس الاذن إلا من خطاب حقيقة.

ثمة إذن ثلاث منظومات من النبذ تضرب الخطاب : الكلمة المحظورة، تركة الجنون، إرادة الحقيقة. وإذا كنت قد أطلت الحديث عن المنظومة الثالثة فلأن المنظومتين الأخريين منذ قرون تنحدران منها وتتجهان صوبها ولأنها تحاول جاهدة أن تضمهما لحسابها سعيا منها لتعديلهما وصهرهما مرة واحدة. ثم إن المنظومتين الأوليين، بقدر ما صارتا أكثر رهافة واشتباها على ما نراهما عليه من اختراق إرادة الحقيقة لهما،بقدر ما دأبت، بالمقابل، إرادة الحقيقة على تعزيز ذاتها لتغدو أكثر عمقا وبعدا عن الاحاطة.

ومع ذلك كله فنحن لا نتحدث عن إرادة الحقيقة إلا قليلا كما لو كانت هي وتقلباتها المباغتة تتقنع بقناع الحقيقة ذاتها بالفعل في جريانها الضروري. ولعل السبب في ذلك ما يأتي : إذا لم يعد خطاب الصدق -منذ قدماء اليونان- هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة ويمارس السلطة، فما عساه يكون إذن في إرادة الحقيقة وإرادة قولها إن لم يكن هو الرغبة بالذات وهو السلطة بالذات؟ وخطاب الصدق الذي تنصَّل، بحكم صورته، من الرغبة وتحرر من السلطة لا يقوى على الاعتراف بإرادة الحقيقة التي تخترقه، كما أن إرادة الحقيقة بدورها التي تفرض ذاتها علينا هي الحقيقة كما هي في سعيها الدؤوب لأن لا تترك إرادة الحقيقة بدون قناع.

على هذا النحو لم تتبد أمام أعيننا سوى حقيقة تطمح لأن تكون مترعة بالغنى والخصب والقوة العذبة والشمولية الخادعة أيضا. لكننا ما نزال نجهل إرادة الحقيقة باعتبارها جملة آلية مسخرة للنبذ. وإن كل أولئك الذبن حاولوا خلال تاريخنا الاحاطة بإرادة الحقيقة وطرحوها مشكلا قائما في وجه الحقيقة كلما حاولت هذه أن تسوغ الحظر

وعدد الجنون، كل اولئك بدءا من نيتشه إلى أرطو Artaud وباتاي Bataille يجمل بنا أن نتخذهم رموزا قيّمة، ولا شك، في عملنا اليومي.

* * *

ثمة إجراءات أخرى ولا شك لمراقبة الخطاب وحصره. فالاجراءات التى تحدثت عنها لحد الآن تباشر فعلها بكيفية ما من الخارج، تمارسه كمنظومات نبذ حيث تعنى بذلك الجانب من الخطاب الذي يستعمل السلطة والرغبة .

يمكن عزل مجموعة أخرى من الاجراءات غير تلك التي أتينا على ذكرها. مجموعة داخلية مادامت الخطابات هي التي تمارس رقابتها الخاصة، إجراءات تلعب بالأحرى دور مبادىء التصنيف والترتيب والتوزيع كما لو أننا هذه المرة بصدد السيطرة على بعد آخر من أبعاد الخطاب : بعد الحدث وبعد الصدفة (الاتفاق). سأبدأ في المقام الاول بالتعليقات والشروح . أفترض أن كل مجتمع من المجتمعات لابد أن يتوفر على حكايات كبرى يرويها الناس، يرددونها وينوعون فيها، لابد أن يتوفر على صيغ ونصوص وجملة من الخطابات الخاضعة لطقوس والتي تحكى في مناسبات معينة، لابد أن يتوفر على أشياء تقال مرة واحدة ثم تختزن لأن الناس يتوهمون فيها ما يشبه السر أو الثراء. يمكن، باختصار، أن نذهب إلى أن كل المجتمعات ، وطبقا لاطراد محكم، لا تسوي بين الخطابات : فهناك الخطابات التي «تقال» يوميا و تتداول وينتهي أمرها بإنتهاء الفعل ذاته الذي نطق بها، وهناك الخطابات التي هي أصل لعدد من ضروب الفعل الجديدة للكلام حيث يعيد تناولها وتحويلها أو الحديث عنها. وباختصار هناك الخطابات التي قيلت و تقال وستظل جاهزة للقول أبدا بقطع النظر عن صياغتها، ونحن نعرف مثل هذه الخطابات في نظام ثقافتنا : منها النصوص الدينية أو القانونية، ومنها تلك النصوص العجيبة التي نطلق

عليها نصوصا أدبية حينما نفكر في تكوينها، ومنها أيضا وإلى حد ما، النصوص العلمية.

من البين أن هذا التفاوت الحاصل بين الخطابات ليس قارا ولا ثابتا ولا مطلقا. ولايمكن أن نضع على جانب طائفة من الخطابات الأساسية أو الابداعية، طائفة معطاة مرة واحدة وإلى الأبد، وعلى الجانب الآخر جمهرة من الخطابات التي ماعليها سوى أن تردد وتشرح ويُعلق عليها. كثيرة هي النصوص الأمهات التي تضع السواد على البياض ثم تختفي لتأتي في أعقابها أحيانا تعاليق تحتل الصدارة. ومهما تتغير نقط التطبيق تظل الوظيفة قائمة ومبدأ التفاوت يجد ذاته أبدا ومن جديد داخل حقل الاستعمال، وأن المحو الجذري لهذا التفاوت لن يكون إلا ضربا من اللعب ومن قبيل الطوباوية أو الضجر، ضربا من ذلك اللعب الذي مارسه بورخيس Borges حيث يغدو التعليق ظهورا جديدا حرفيا ومكرورا لما وقع عليه التعليق (إنما في حلة رسمية ومنتظرة)، وضربا من لعب النقد الذي يحدث اللانهاية عن آثار ليس لها أي حظ من الوجود، وحلما غنائيا لخطاب يولد مرة بعد أخرى في كل نقطة من نقاطه جديدا بريئا ليعاود الظهور، مرارا و تكرارا، بكل نضارة، انطلاقا من أشياء وعواطف وأفكار. إنه حسرة مريض «جانيه» «Janet» ذاك الذي كانت أدنى عبارة عنده بمثابة «كلمة الانجيل». تخفي كنزا لا ينضب من المعاني و تظل أبدا وبجدارة محط بدء واستعادة وتعليق . كان يقول عندما يقرأ أو يصغي : «أفكر في أمر هذه الجملة التي سترحل إلى عالم الخلود دون أن أتمكن من فهمها كل الفهم».

من منا لا يدرك بأن الأمر يدور كل مرة حول إلغاء حد من حدود العلاقة ولا يدور حول إلغاء العلاقة بالذات؟ هذه العلاقة التي ما برحت تتغير عبر الزمن، وتتخذ في كل فترة صورا متعددة متباينة، من ذلك أن التفسير القانوني يختلف عن التعليقات الدينية، وأن الأثر الأدبي الواحد يمكن أن يكون مجالا لنمطين من الخطاب يتداولانه معا في وقت واحد : إن نص **الأوديسة** ظل يتكرر وفي نفس الحقبة في ترجمة بران Berand وضمن شروح لنصوص لا حصر لها وفي رواية **أوليس** لجويس Joyce.

أريد الآن أن أتعرض إلى هذا الذي نطلق عليه إجمالا ، اسم تعليق لأشير بأن التفاوت هنا بين نص أول ونص ثان يلعب دورين متآزرين : التفاوت هنا يتيح لنا من جهة أولى أن ننشىء (ما لا حصر له) من الخطابات الجديدة : إن شرفة النص الأول، واستمراريته وتكوينه كخطاب قابل للترهين المتجدد (Réactualisation) والمعنى الوفير المخبوء فيه والحائز عليه، وكذا التكتم والغنى اللذين نعزوها إليه ، كل ذلك يؤسس إمكانية مفتوحة للكلام . بيد أن التعليق من جهة أخرى لا دور له، مهما تكن التقنيات الجاري بها العمل، سوى أن يقول في النهاية ماكان قد قيل هناك بصمت . لقد كُتب عليه، بمقتضى مفارقة لن يقدر على الافلات منها أن يظل في حالة تنقل دائم وأن يقول للمرة الأولى ما سبق أن قيل، وكُتب عليه أن يكرر دون ملل ما لم يسبق قوله أبدا. إن الهيجان اللانهائي للتعاليق يدبر أمره من الداخل حلم من التكرار المقنع : قد لا يوجد في أفق هذا الحلم سوى ما كان عند البداية: السرد والسرد لا غير. يتجنب التعليق بتحسب مباغتة الخطاب حينما يتيح لنا أن نقول أشياء أخرى غير النص، لكن شريطة أن يكون النص بالذات قد قيل واكتمل من بعض الوجود. عن طريق مبدأ التعليق تنقل الكثرة والاحتمال من مجال ما يمكن أن يقال إلى مجال التكرار في عدده وصورته ومناسبته وقناعه. والجديد هنا لا يكمن فيما قيل وإنما في حادث العودة .

أعتقد أن ثمة مبدأ آخر لتطفيف الخطاب يكمل المبدأ الأول، والأمر هنا يتعلق بالمؤلف ، على أن لا نفهم من المؤلف ذلك الشخص الذي ينطق نصا ويكتبه، وإنما المؤلف كمبدإ لتجميع الخطابات وكأصل ووحدة لدلالاتها وبؤرة لتماسكها. هذا المبدأ لا يلعب دوره بطريقة ثابتة حيثما كان : كثيرة هي الخطابات التي تروج من حولنا دون أن تستفيد فعاليتها من مؤلف تُعزى إليه، منها الأحاديث اليومية التي سرعان ما تنسى، منها المراسيم والعقود التي قد تتوقف على موقّعين دون أن تتوقف على مؤلف، منها التعليمات التقنية المغفلة رغم تداولها. أما في الميادين التي لابد فيها من إسناد الأثر إلى مؤلف - كما هو

الشأن في الفلسفة والأدب والعلم- فإننا نلاحظ بأن الإسناد لا يلعب دوما الدور نفسه. ففي نظام كنظام الخطاب العلمي كان الإسناد في القرون الوسطى يعد ضرورة ملحة، كان علامة على الحقيقة وشاهدا عليها. والذي كان يهم في أية قضية هو إسنادها إلى مؤلفها مهما تكن قيمتها العلمية. بيد أن هذه الوظيفة أخذت تتلاشى في الخطاب العلمي منذ القرن 17. لم يعد الأمر يعدو وضع اسم بجانب نظرية، ومفعول ، ومثل، ومرض. لكن في نظام الخطاب الأدبي وانطلاقا من الفترة نفسها ظلت وظيفة المؤلف، على العكس تتعزز. وإن كل تلك الخطابات والدرامات والكوميديات التي كتب لها أن تروج خالية تقريبا من أسماء أصحابها، أصبحنا نطلب (ونلح في الطلب)، من أين أتت ؟ ومن كتبها ؟ بدأنا نطلب من المؤلف أن يراعي وحدة النص الذي يقترن بإسمه، وأن يكشف لنا سر المعنى الذي يخترق آثاره، والكيفية التي ترتبط بها هذه الآثار بحياته الشخصية وخبراته المعيشة وتاريخ ولادتها. إن المؤلف هو الذي يهب لغة التخييل المحيرة وحدتها وعقدة تلاحمها وسبكها في الواقع.

سيقال لي : «تتحدث هنا عن المؤلف بالكيفية التي يعيد بها النقد خلقه بعد أن تخترمه المنية ولا يبقى من آثاره إلا مُعميّات مختلطة نأتي نحن لترتيبها حيث نختلق فيها مشروعا ونوعا من التماسك وطائفة من المواضيع المحورية نلتمسها في ضمير المؤلف وحياته، في حين أن الأمر لا يعدو أن يكون ضربا من الاختلاق في نهاية المطاف . لكن هذا لا يمنع وجود المؤلف الحقيقي، ذلك الإنسان الذي يطالعنا وسط الكلمات المستهلكة يبث فيها عبقريته واضطرابه».

من العبث أن ننكر وجود الكاتب أو المبدع- على أني أفكر أن الشخص الذي يكتب نصا يمكن أن يجوب في أفقه أثر يستعيد لحسابه، ولاشك وظيفة المؤلف، وإن ما كتب وما رسم حتى لو تعلق الأمر بمسودة مؤقتة أو خطاطة عامة أو أحاديث عابرة كلها لعبة من الفروق والتمايزات تظل محكومة بوظيفة المؤلف، وظيفة المؤلف كما تنقاها من عصره أو

كما عدّل فيها. قد يقلب المؤلف الصورة التقليدية التي كوناها عن المؤلف، ولكنه لا يفعل ذلك إلا انطلاقا من وضع جديد لمؤلف سيأخذ على عاتقه في كل ما يمكن أن يقول وما يقول يوميا وفي كل لحظة اصطناع منظر مرتج لأعماله.

يقوم **التعليق** بحصر مباغتة الخطاب عن طريق لعبة **الهوية** التي تتلبس صورة التكرار وصورة الذات ، كما أن مبدأ المؤلف يقوم بحصر تلك المباغتة عن طريق لعبة الهوية التي تتلبس صورة **الفردية** وصورة **الأنا**.

يجمل بنا أن نعترف بمبدإ آخر من مبادئ الحصر يوجد في ميادين المعرفة التي نطلق عليها فنونا Disciplines ، لا في ميادين المعرفة التي تُدعى علوما. هذا المبدأ نسبي أيضا ومتحرك يتيح لنا أن نقوم بعملية إنشاء إنما في حدود ضيقة.

يتعارض مبدأ تنظيم الفنون مع مبدأ التعليقات ومبدإ المؤلف .ففيما يخص التعارض مع مبدأ المؤلف نرى أن كل فن يتحدد بميدان من الموضوعات وبجملة من المناهج وسلسلة من القضايا التي تحمل محمل الصدق، وبأسلوب من القواعد والتعريفات والتقنيات والأدوات، حيث ينتهي ذلك كله إلى إنشاء منظومة نكرة توضع تحت تصرف كل من يريد الاستفادة منها أو يقدر على ذلك، على أن يظل معنى هذه المنظومة وكذا صلاحيتها مستقلين عمن كتب له أن يبدع هذه الأمور. ويتعارض مبدإ الفن مع مبدإ التعليق من جهة أن الفن، على خلاف ما هو جار في مبدإ التعليق، لا نفترض عند نقطة انطلاقه معنى يجب إعادة اكتشافه، ولا هوية ينبغي تكرارها، و إنما أمرا يقضي بإنشاء عبارات جديدة. وإذن لكي يوجد فن لابد من توفر إمكانية صياغة ما لا حصر له من القضايا.

فلتكن هناك كثرة كاثرة لكي نحصل على القليل : ليس الفن Discipline حصيلة كل ما قيل من قول صادق في حق بعض الأشياء، وليس حتى جملة كل ما يمكن أن يكون مقبولا بشأن نفس المعطى بناءا على مبدإ التماسك أو مبدإ الصياغة المذهبية. ليس الطب مجموعة مؤلفة من أقوال الصدق فيما يتعلق بالمرض، ولايمكن أن يكون علم

النبات محددا بطائفة من الحقائق المتعلقة بالنبات. ثمة سببان : إن علم النبات أو علم الطب، وعلى غرار سائر الفنون، كلاهما صنيعة أخطاء وصنيعة حقائق . وليست الأخطاء رواسب أو أجساما غريبة بل لها وظائف إيجابية وفعالية تاريخية، ودور لا يمكن فصله عن دور الحقائق. فلكي تنتمي قضية ما إلى علم النبات أو علم المرض لابد أن تستجيب لشروط في منتهى الدقة والتعقيد. الأمر الذي لا يحصل كثيرا مع الحقيقة المحض، وثمة شروط أخرى لابد من الاستجابة إليها ... لابد أن تتجه القضية صوب مخطط محدد من الموضوعات : وعلى سبيل المثال كانت القضية بدءا من نهاية القرن 17 لكي تغدو «نباتية» عليها أن تُعْنَى بالبنية المرئية للنبتة وبنظام الشبه القريب والبعيد أو بمكانيكا السوائل، وما كان لها كما هو الحال في القرن 19 أن تحتفظ بقيمها الرمزية أو بمجمل الخواص التي كان يعترف لها بها قديما. أما القضية التى لا تنتمى الى فن فكان عليها أن تستعمل أدوات مفهومية أو تقنية من نمط محدد جدا. بدءا من القرن 19 كانت القضية تعتبر غير طبية ومن قبيل التهيؤ الخيالي الفردي أو الشعبي، إن هي اعتمدت على مفاهيم تجمع في وقت واحد بين المجاز والوصف والعبارة الفضفاضة (كما هو الحال فيما يتعلق بمبدإ الاحتقان وبمدإ السوائل الساخنة والجوامد الجافة). يمكنها أن تلجأ فى مقابل ذلك الى مفاهيم مجازية مبنية على نموذج آخر وظيفي وفزيولوجي من نوع (التهيج ، الالتهاب ، انحلال الانسجة). وفضلا عن ذلك فإن القضية كيما تنتمي الى فن يجب أن تنخرط في نمط أفق نظري معين : يكفي للتدليل على ذلك أن نذكر أن البحث في اللغة البدائية ظل موضوعا يحظى بقبول تام حتى القرن 18. لقد بلغ هذا الموضوع في منتصف القرن 19 حدا يوقع معه كل خطاب، لا أقول في الخطإ، بل في معرة الخرافة والحلم والمسخ اللسني البسيط.

كل فن يُقر داخل حدوده بقضايا صادقة وأخرى كاذبة، لكنه يلفظ على الجانب الآخرمن هوامشه جوقة كاملة من المعرفة . إن الساحة الخارجية للعلم مليئة مكتظة بصورة لا تصدق : ثمة بالقطع التجربة المباشرة والمواضيع الخيالية التي تحمل و تصون أبدا معتقدات

بدون ذاكرة. قد لا تكون ثمة أخطاء بالمعنى الضيق لأن الخطأ لا يتحقق ولا ينبثق إلا من صلب ممارسة محددة، وفيما عدا ذلك يبقى المجال مفتوحا لكائنات مسيخة تتسكع وتتغير صورها مع تاريخ المعرفة. صفوة القول أن أية قضية، لكي تنتمي الى جملة فن من الفنون، عليها أن تستجيب الى متطلبات معقدة ثقيلة ، وقبل أن يقال فيها إنها صادقة لابد أن تكون «في دائرة الصدق» كما قال كانغيليم.

يمكن للمرء أن يتساءل لِمَ لم يكن في مقدور علماء النبات والبيولوجيا في القرن ١٩ أن يصدقوا ما كان يقوله مانديل Mendel. جلية الأمر أن مانديل كان يتحدث عن موضوعات ويطبق مناهج ويضع نفسه في أفق نظري مما كان يعتبر غريبا عن ميدان البيولوجيا في عصره.إن نودان Naudin وضع قبل مانديل دون شك، الأطروحة القائلة بكمون السمات الوراثية، ومع ذلك فسواء كان هذا المبدأ جديدا أو غريبا، كان جديرا أن يدخل في عداد الخطاب البيولوجي ولو من باب التعمية. لقد أنشأ مانديل السمة الوراثية باعتبارها موضوعا جديدا كل الجدة بفضل عملية ترشيح لم تكن مستعملة آنذاك، انتزع السمة الوراثية من النوع ومن الجنس الذي ينقلها. والميدان الذي لاحظ فيه هذه السمة هو سلسلة الأجيال المفتوحة بدون حدود، هذه السلسة التي كانت السمة تظهر فيها وتختفي طبقا لقواعد اللااطراد الاحصائي.

نحن إذا أمام موضوع جديد استدعى أداة مفهومية جديدة وأسسا نفرية جديدة. كان مانديل يقول الصدق لكنه لم يكن«في دائرة الصدق»، دائرة صدق الخطاب البيولوجي في عصره:لم يكن الناس يكونون موضوعات وتصورات بيولوجية طبقا لمثل هذه القواعد، لكي يدخل مانديل في دائرة الصدق و تظهر قضاياه بمظهر صحيح (في قسم هام منها) كان من المفروض أن يتغير السلم و أن تقع تعبئة لمخطط جديد من الموضوعات في ميدان البيولوجيا. كان مانديل بحق مخلوقا عجيبا و شاذا. فما فعله وما تحقق على يده، كان العلم عاجزا عن ذكره و الحديث عنه. وعلى سبيل المثال كان شلايدن schleiden قبله بثلاثين

سنة و في أوج القرن 19 ينكر الحياة الجنسية النباتية. على أن شلايدن، و هو يجاري في ذلك قواعد الخطاب البيولوجي، لم يقم سوى بصياغة خطإ انضباطي.

يجوز أن ننطق بالصدق في مجال محيط خارجي متوحش، لكننا لن نكون في دائرة الصدق إلا عندما نخضع «لضابطة» اسدلالية يطلب إ لينا أن نبعث الحياة في كل خطاب من خطاباتها. إن الفن Discipline مبدأ لمراقبة الخطاب ولإ نتاجه، يعين لنا حدود الخطاب عن طريق لعبة الهوية التي تتخذ صورة ترهين جديد rectualisation مستمر للقواعد.

جرت العادة أن نعد خصوبة المؤلف ووفرة التعاليق و نمو الفن مصادر لا تنضب لانتاج الخطابات، لكن حتى إن حدث ذلك فهي لا تتجرد من طابعها الاكراهي، و من المحتمل أننا نغفل دورها الايجابي و التكثيري إذا لم نأخذ بعين الاعتبار وظيفتها الخانقة و الضاغطة.

* * *

توجد مجموعة ثالثة من الإجراءات التي تسمح لنا بمراقبة الخطابات. والأمر لا يتعلق هذه المرة بالسيطرة على ما في حوزة الخطاب من سلطة ولا بتجنب مباغتات ظهوره، و إنما بتحديد شروط استعمال الخطاب، و فرض جملة من القواعد على الذين يتناولونه. وهكذا يغدو باب الخطاب، مغلقا في وجه أي كان، كأننا في هذه المرة نقوم بتقليل عدد الذوات المتحدثة. نمنع أيا كان من أن يغشى نظام الخطاب إذا لم يستجب لبعض المقتضيات، وبدا غير مؤهل لذلك من الوهلة الأولى، و بالضبط ليست مناطق الخطاب مفتوحة و نافذة على قدم المساواة(هناك فاضل و مفضول)، بعضها ممنوع و بعضها الآخر يبدو شبه مفتوح في وجه كل الرياح ورهن إشارة كل متحدث بدون تضييق مسبق.

حول هذا الموضوع أحب أن أذكر نادرة طريفة عساها تكون صحيحة. ترد كل إكراهات الخطاب إلى وجه واحد سواء الإكراهات التي تحدد سلطات الخطاب أو تلك

التي نسيطر بها على أشكال الظهور الاحتمالية ، أو تلك التي نستعملها في انتقاء المتحدثين : في بداية القرن 18 سمع ديكتاتور اليابان شوكون ما كان يقوله الناس عن التفوق الأوربي (في مجال الملاحة والتجارة والسياسة والفن العسكري) من أنه راجع لمعرفتهم بالرياضيات. أحب عندها أن يظفر بهذه المعرفة الثمينة . وبما أنهم حدثوه عن ملاح إنجليزي كان يمتلك سر هذه الخطابات، استقدمه الى قصر وأبقاه عنده حيث تلقى منه على انفراد دروسا. لقد تعلم الحاكم الرياضيات واحتفظ بعدها بالسلطة وعاش طاعنا في السن. أما اليابان فلم يتوفر لها رجال في الرياضيات إلا مع حلول القرن 19. بيد أن النادرة لا تقف عند هذا الحد إذا ما قلبناها على الوجه الاخر، وجهها الأوربي حيث يشاء القدر التاريخي أن يكون ذلك الملاح الانجليزي هو وليام آدامز W.Adams الذي نشأ نشأة عصامية، كان بحارا، واضطر من أجل الحصول على شغل في ورشة بحرية الى تعلم الهندسة . ألا يمكن بعد هذا أن نلمح في هذه الحكاية كبرى أساطير الثقافة الأوروبية ؟ ففيما كان الاستبداد الشرقي يحتكر المعرفة ويحتفظ بها سرا، كانت أوربا تعمل على نشر المعرفة على نطاق واسع، وعلى تبادل الخطاب بصورة حرة ولا محدودة .

بيد أن هذا الموضوع لايصمد أمام الاختبار. فعملية التبادل والتبليغ لها وجوه ايجابية تفعل فعلها داخل منظومات معقدة من التضييق، ولا يتأتى لها أن تفعل ذلك الفعل باستقلال عن تلك المنظومات. فالصورة المرئية أكثر والسطحية أكثر لمنظومات التضييق هذه تتألف مما يمكن تصنيفه ووضعه تحت راية الطقوس : الطقوس هي التي تحدد لنا المؤهلات التي يجب أن تتوفر في المتحدثين (من الذي يجب أن يحتل هذا الوضع أو يصوغ هذا النمط في العبارة في لعبة الحوار والتنازل والسرد؟). الطقوس هي التي تحدد الحركات وضروب السلوك والمناسبة وجماع الرموز التى يجب أن تصاحب الخطاب. الطقوس، في النهاية، هي التي تحدد الفعالية المقترحة أو المفروضة للكلام، ومفعول الكلام على الذين

يتوجه اليهم الكلام ومدى قيمته الاكراهية. إن الخطابات الدينية والقضائية والعلاجية، وقسما هاما من الخطابات السياسية، لا يمكن أن تستثنى من إجراء فعل الطقوس، فهي التي تعين للمتحدثين الخواص المتفردة والأدوار المناسبة.

إن «جماعات الخطاب» تلك التي تمارس عملا متميزا بعض الشيء، لها وظيفة ترتكز على صيانة أو إنتاج الخطابات، والحرص على عدم توزيعها إلا بمقتضى قواعد مضبوطة ودقيقة دون أن يكون هذا التوزيع عاملا على حرمان ملكيتها من المالكين لها. يمكن أن نأخذ نموذجا قديما يزودنا به محترفو الالقاء Rhapsodes أولئك الذين يمتلكون معرفة بالاشعار القابلة للالقاء وبأساليب التحوير والتغيير التي تدخل عليها. بيد أن هذه المعرفة التي كانت غايتها السرد بموجب الطقوس الجاري بها العمل، ظلت محمية وممنوعة تحتفظ بها جماعة معينة، ولا يمكن استيعابها في الغالب إلا عن طريق تمرين للذاكرة جد معقد. أما التعلم فكان يتم في السر وفي أحضان جماعة يمكن للسرد والرواية أن تعبر عنه، لكن لم يكن لها أن تذيعه بين الناس. وهكذا لم تكن الأدوار بين الكلام والسماع قابلة للتبادل.

من المؤكد أنه لم تبق «جماعات للخطابات» من هذا النوع، بهذا الغموض في السر وهذا الغموض في الذيوع، ومع ذلك يجب ألا ننخدع. فثمة عملية لتملك السر وللاتبادل تمارس ضمن نظام خطاب الصدق بالذات، وحتى ضمن الخطاب المنشور والمتحرر من كل الطقوس. يجوز أن يكون فعل الكتابة بصبغته الرسمية المؤسسة في الكتاب، وكذا نظام النشر وشخصية الكاتب، من الأمور التي تجري وتقع داخل «جماعة خطاب» مكشوفة تقريبا، لكن الطابع الاكراهي لهذه الجماعة يظل واضحا بينا. إن الميزة التي يختص بها الكاتب والتي تجعله في خصام لاينقطع مع ذاته إزاء فعالية كل الذوات الأخرى التي تتناول الكلام أو تمارس الكتابة، وإن الطابع المنقطع عن الفعل الذي يمنحه

خطابه، وإن التفرد الأساسي الذي دأب على أن يخص به «الكتابة» من زمن بعيد، وكذا اللاتماثل المثبت بين عملية «الخلق» وبين استعمال نظام لسني مهما كان، كل ذلك وعندما تتم عملية الصياغة، يظهر لنا جماعة معينة من جماعات الخطاب. توجد أنواع أخرى من جماعات الخطاب تعمل بطريقة أخرى وطبقا لأسلوب آخر من النبذ والبث : لنتذكر السر التقني أو العلمي، ولنتذكر صور بث الخطاب الطبي و ترويجه ،ولنتذكر أولئك الذين تعود إليهم ملكية الخطاب الاقتصادي أو السياسي.

للوهلة الأولى يبدو لنا أن «المذاهب» الدينية والسياسية والفلسفية تشكل ماهو نقيض «لجماعات الخطاب». هنا يسعى عدد الذوات التي تتحدث لأن يكون محددا حتى ولو لم يكن كذلك، وبين هذا العدد المحدود من الذوات يمكن للمذهب أن يروج ويتنقل بنزع المذهب على عكس ما سبق الى الذيوع والانتشار، فبفضل الاستعمال المشترك لمجمل الخطاب الواحد ولنفس مجمل الخطاب يتأتى لأفراد، مهما يكبر عددهم، أن يحددوا انتماءهم المتبادل، والشرط الوحيد المطلوب، في الظاهر، هو الاعتراف بنفس الحقائق والقبول «إلى حد ما» بقاعدة التوافق مع الخطابات الثابتة صلاحيتها. ولن تختلف المذاهب في شيء عن الفنون العلمية فيما لو جرت الأمور على هذا المنوال. والرقابة الاستدلالية في هذا المضمار ستنصّب فقط على مضمون العبارة أو شكلها لا على الذات التي تتحدث. إن الانتماء المذهبي يثير لنا مشكلة العبارة والذات كليهما والواحد منها عبر الآخر، كما يثير لنا مشكلة الذات التي تتحدث عبر العبارة وانطلاقا منها، مما تثبته لنا إجراءات النبذ وإجراءات الرفض كلما شرعت ذات متحدثة في صياغة عدد من العبارات غير المستساغة. إن البدعة والسنة لا يلحقان هنا أبدا بالمبالغة المفرطة والمتعصبة للمكانيزمات المذهبية، بل كلاها ينتمي وظيفيا لتلك المكانيزمات. يثير لنا المذهب، في المقابل، مشكلة العبارات بدءا من الذوات المتحدثة. وكلما صار المذهب الى حال يغدو معها معادلا للرمز والتحلي

وأداة الانتماء المسبق، سواء كان هذا الانتماء انتماء الى طبقة أو هيكل اجتماعي أو عرق ،أو انتماء الى جنسية أو مصلحة والى نضال وتمرد أو مقاومة أو انتماء الى القبول والرضى. يربط المذهب الأفراد ببعض أنماط التعبير، في حين يمنعها عن غيرهم لكنه قد يستخدم بعض أنماط التعبير ليربط الأفراد بعضهم الى بعض ويميزهم بذلك عن كل ما سواهم . يتولى المذهب مهمة إخضاع مزدوج : إخضاع الذوات المتحدثة الى خطابات وإخضاع الخطابات الى جماعات يفترض أنها جماعة ذوات متحدثة.

أخيرا يجب أن نقر، وعلى نطاق واسع، بوجود فروق كبرى فيما يمكن أن نطلق عليه التملك الاجتماعي للخطاب. إن التربية رغم أنها تسعى جاهدة، ولها الحق في ذلك، لكي تكون الاداة التي عن طريقها يمكن لكل فرد داخل مجتمع كمجتمعنا أن يتوفر على منفذ لأي خطاب، نعلم اليوم أن لها فيما يتعلق بتوزيعه نهجا يكرس التباعد والتعارض والصراعات الاجتماعية. إن كل نظام تربوي ماهو إلا وسيلة سياسية للحفاظ على تملك الخطاب، أو إحداث تغيير يضمن ملاءمته مع ضروب المعرفة والسلطة التي تفوز جميعها بكل خطاب.

واع جدا بأنني مغرق في التجريد حينما عمدت إلى الفصل بين طقوس الكلام وجماعات الخطاب والمجموعات المذهبية من جهة، وبين أنواع التملك الاجتماعي من جهة أخرى، مع أنها ترتبط فيما بينها في غالب الأحيان لتؤمن توزع الذوات المتحدثة على مختلف أنماط الخطاب، و تضمن لبعض فئات الذوات تملكه. ولنقل بكلمة وا حدة إن الأمر هنا يتعلق بأكبر الاجراءات لتذليل الخطاب وإخضاعه. ونتساءل بعد هذا ما عساه يكون نظام التعليم إن لم يكن ضربا من إضفاء صبغة الطقوس على الكلام، إن لم يكن تكويننا لجماعة مذهبية مكشوفة نسبيا، إن لم يكن توزيعا وتملكا للخطاب بكل ماله من سلطة

ومعرفة؟ وما عساها تكون الكتابة التي يمارسها «كتاب» إن لم تكن نظام إخضاع مضارع لما سبق، قد يتخذ صورا مختلفة بعض الشيء، لكن ملامحه الكبرى تظل هي هي. ما النظام القضائي؟ وما النظام التأسيسي للطب؟ ألا تشكل هي أيضا في بعض مظاهرها نظاما من الاخضاع يضارع نظام إخضاع الخطاب.

* * *

أتساءل فيما إذا كانت بعض موضوعات الفلسفة قادرة على الجواب على ألاعيب الحصر والنبذ هذه أو ربما على تعزيزها.

جوابها أنها تقترح، بادىء ذي بدء، حقيقة مثالية بمثابة قانون للخطاب، وتقترح معقولية محايثة له بمثابة مبدإ لمجراه،مؤكدة على خلق المعرفة القائل بأن الحقيقة تأتي من الرغبة في الحقيقة بذاتها ومن المقدرة وحدها على التفكير في الحقيقة.

أما تعزيز موضوعات الفلسفة ألاعيب النبذ والحصر فيتجلى في عملية إنكار تنصب هذه المرة على الواقع النوعي للخطاب بصورة عامة.

منذ أن نبذت ألاعيب السفسطائيين وتجارتهم، ومنذ أن حطمنا مفارقاتهم، بما تمتع به من يقين قليل أو كثير، يبدو أن الفكر الغربي حرص على أن يحتل الخطاب أدنى مكان ممكن بين الفكر والكلام، حرص على أن تظهر الخطابة كزاد ينضاف ليتوسط بين عملية التفكير وعملية الكلام ،حيث يغدو الفكر مكسوا برموزه ومرئيا بواسطة الكلمات. وتغدو أبنية اللغة ذاتها رائجة في حقل الاستعمال منجبة أثرا من آثار المعنى..

اتخذ هذا الادغام القديم لواقع الخطاب في الفكر الفلسفي عدة صور خلال مراحل التاريخ نعثر عليها حديثا متجلية في مظاهر من الموضوعات المألوفة لنا.

يجوز أن الموضوع المرتبط بالذات المؤسسة يأذن بإلغاء واقع الخطاب. ذلك أن الذات المؤسسة يوكل إليها في واقع الأمر أن تعمل مباشرة وعن طريق تطلعاتها ومراميها

على انعاش الصور الفارغة. في اللغة كما أن الذات المؤسسة، وهي تعبر وتخترق الأشياء الفارغة وعطالتها ،تتملك من جديد حدسا بالمعنى الكامن في تلك الأشياء. هي خلف الزمن ووراءه تؤسس آفاقا من الدلالات ما على التاريخ استقبالا إلا أن يجلو غوامضها آفاقا ستجد فيها القضايا والعلوم والمجموعات الاستنباطية مرتكزها وأساسها. أما عن علاقة الذات المؤسسة بالمعنى فهي تتوفر على علامات ورموز وآثار وحروف. ولبيان ذلك كله لا تحتاج الى المرور على عتبة التفرد التي يمتاز بها الخطاب.

الموضوع الذي يواجه هذا الأمر هو موضوع التجربة الأصلية الذي يلعب دورا مماثلا، إنه يفترض على مستوى التجربة، وقبل أن تتحصل هذه في صورة كوجيتو، وجود دلالات قبلية سبق أن قيلت، بصورة ما، دلالات كانت تجوب العالم وتهيئه لنا وتفتحه بدون مقدمات في وجه معرفة ابتدائية. وعلى هذا النحو يحدث بيننا وبين العالم تواطؤ نؤسس به إمكانية الحديث عنه وإمكانية الحديث فيه، إمكانية نعته وتعيينه، وإمكانية الحكم عليه وفي النهاية إمكانية التعرف عليه متحليا بصورة الحقيقة. ولنتساءل إذا حدث الخطاب، فماذا يمكن أن يكون في حلته الشرعية إن لم يكن قراءة سرية متكتمة؟ إن الأشياء تهمس لنا بمعنى ما على لغتنا إلا أن تكشفه، لغتنا هذه التي ما فتئت تتحدث لنا منذ نشأتها الأولى كمشروع عن كائن يبدو كأنها مضمرة فيه.

إن موضوع الوساطة الشمولية هو في نظري عبارة عن إلغاء لواقع الخطاب رغم مايحدث في الظاهر. إننا من أول نظرة نجد حيثما اتجهنا حركة لوغوس يرفع الخواص المتفردة الى درجة مفهوم ويتيح للوعي المباشر بسط معقوليته على العالم، لكن ما يحدث بالفعل أننا نضع الخطاب والخطاب بالذات في صلب عملية التأمل.على أن اللوغوس ليس في حقيقته سوى خطاب محصل سلفا. وإن صح التعبير فالأشياء والحوادث، وهي تبسط سر ماهيتها، منها يصنع الخطاب بصورة غير محسوسة. ليس الخطاب سوى خفقان ضوئي لحقيقة تتولد على مرأى منه. وإذا اتخذ كل شيء صورة الخطاب، وإذا أمكن أن يقال كل

شيء، وإذا تمكن الخطاب أن يقول عن نفسه إزاء كل شيء، فلأن كل الأشياء بعدما تجلت وتبادلت معانيها، نفذت الى المحيط الجواني الصامت للوعي بالذات.

وسواء كنا بصدد فلسفة للذات المؤسسة أو بصدد فلسفة التجربة الأصلية أو فلسفة الوساطة الشمولية، فإن الخطاب ليس في واقع أمره سوى لعبة، لعبة كتابة في مرحلة أولى، ولعبة قراءة في مرحلة ثانية ، ولعبة تبادل في مرحلة ثالثة، وهذا التبادل وهذه القراءة، وتلك الكتابة لا تعتمد سوى الرموز. وهكذا يلغي الخطاب ذاته حالما يضع نفسه ضمن نظام الدال.

ما الحضارة التي احترمت الخطاب ولو في الظاهر أكثر من حضارتنا؟ أين كان الخطاب يحظى بأكثر تشريف وأحسنه؟ أيان أمكنه أن يتحرر جذريا من كل ضغوطه وأضفى عليه الشمولية؟ يبدو لي أن وراء هذا التقديس الظاهر للخطاب يختبىء نوع من الخوف. لكأن أنواعا من الحظر وسدودا وعتبات وحدودا دبرت للسيطرة على جانب من التضخم الكبير للخطاب ولتخفيف الجانب الخطير من غناه ولتنظيم اختلاله بصورة تتجنب معها ما ليس فيه قابلا للرقابة. كل شيء يجري وكأنما لدينا إرادة للعمل على حجب حتى علامات طلوعه المفاجىء على أعين الفكر واللغة. توجد في مجتمعنا، وفي كل المجتمعات الأخرى فيما أتصور، مخاوف كلامية عميقة بدرجات وإيقاعات متفاوتة ، يوجد خوف أصم ضد الوقائع هذه، ضد كتلة الأشياء المقولة هذه، ضد إنبثاق العبارات هذه. ضد كل ما يمكن أن يكون ههنا من عنف، ومن انفصال، ومن مشاغبة ومن اختلال ومن مهلكة، ضد هذا الصخب الدائم والطائش للخطاب.

وإذا أحببنا، لا أقول، محو هذا الخوف، وإنما تحليله ضمن شروطه وضمن فعله وآثاره ونتائجه يجب أن نوطد العزم على اتخاذ قرارات ثلاثة هي التي يصمد أمامها قليلا فكرنا اليوم، توازيها مجموعات ثلاث من الوظائف سبق أن أتيت على ذكرها. إعادة النظر في إرادة الحقيقة عندنا وإرجاع صبغة الحادث للخطاب، وأخيراً تجريد الدال من كل

سيادة.

* * *

تلك هي المهام، أو بالأحرى بعض الموضوعات التي توجه العمل الذي أحب أن أقوم به في السنوات القادمة هنا، ويمكن لي في الحال أن أبين بعض الالزامات المنهجية التي اقتضتها تلك الموضوعات.

ثمة، في أول الأمر مبدأ **القلب** حيث نعتقد عادة أننا نتعرف على مصدر الخطابات وأننا نتعرف على مبدإ وفرتها واستمرارها، نعتقد أننا نتعرف على ذلك ضمن وجوه ومظاهر، يبدو لنا أنها تلعب دورا إيجابيا كما هو الحال فيما يتعلق بكل من مظهر المؤلف والفن discipline وإرادة الحقيقة، في حين كان من الأولى أن نتعرف على الدور السلبي لتطفيف raréfaction الخطاب وتقطيعه .

لكن بمجرد أن تتبين مبادىء تطفيف الخطاب وبمجرد أن نكف عن إعتبارها مرتكزا أساسيا خلاقا يتبادر إلى ذهننا هذا السؤال، وما عسانا نكتشف تحت هذه المبادئ؟ هل من الواجب أن نقبل ملاء نقدّر وجوده لعالم من الخطابات الموصولة التى لا تنقطع؟ علينا في هذه الحال أن نستخدم مبادىء منهجية أخرى.

أما عن مبدأ **الانفصال** فأقول : إن ثمة منظومات من التطفيف يسودها خطاب كبير،ولا أقول إن هذه السيادة تأتي من فوق أو من تحت، إنما هذا الخطاب الكبير لا محدود، متصل وصامت يجد ذاته حبيسا ومقموعا من جراء تلك المنظومات علينا نحن أن نرفع من شأنه بأن نرد إليه الكلمة والاعتبار. يجب علينا، ونحن نجوب العالم وننسج خيوط أحداثه وصوره ألا نتخيل لا مقولا أو لا مفكرا نعتبر واجبا علينا أن ننطق به ونفكر به. يجب أن تعامل الخطابات باعتبارها ممارسات قائمة على الانفصال قد تتقاطع وقد تتجاوز، لكنها

تتباعد وتتبادل فيما بينها عدم الاعتراف.

أما عن مبدأ **النوعية** فيجب ألا نلتمس للخطاب حلا في لعبة الدلالات المسبقة ولا نحسب أن العالم يدير إلينا وجها مقروءا ما علينا إلا أن نطالع فيه ونفك رموزه. ليس العالم في حال تواطؤ مع معرفتنا وليست هناك عناية استدلالية مسبقة تهيئه لنا. ينبغي أن ندرك أن الخطاب عنف نوقعه بالأشياء وممارسة نفرضها على الأشياء وفي إطار هذه الممارسة وحسب ، تجد حوادث الخطاب مبدأ إطرادها.

أما القاعدة الرابعة فهي قاعدة **المحيط البراني** **Extériorité** وتقضي أن مسيرتنا لا تبدأ من الخطاب لتنتهي الى نواته الداخلية المخبوءة ولا الى صلب فكرة أو دلالة قد تتجلى فيه، بل انطلاقا من الخطاب ذاته، من ظهوره وإطراده. يجب أن تتجه مسيرتنا نحو الشروط الخارجية للامكان، نحو ذاك الذي يبرز سلسلة الاحتمال في حوادثه ويعين لنا تخومها وحواشيها.

مفاهيم أربعة يجب أن تستعمل مبدأ ضابطا في التحليل : مفهوم الحادث، ومفهوم السلسلة، ومفهوم الاطراد، ومفهوم شرط الامكان.

هذه المفاهيم تتعارض حدودها كما نلحظ : يتعارض الحادث مع الخلق والابداع، وتتعارض السلسلة مع الوحدة، والاطراد يتعارض مع الطرافة **Originalité**، وشرط الامكان يتعارض مع الدلالة. ولقد ظلت المفاهيم الاربعة الأخيرة (الدلالة، الطرافة، الوحدة، الابداع) تهيمن على تاريخ الفكر التقليدي، حيث تواطأ الناس للبحث عن نقطة الابداع، وعن وحدة الاثر أو الفترة أو الموضوع وللبحث عن أمارة الطرافة أو الأصالة الفردية وعن الكنز الذي لا ينضب من الدلالات المخبوءة.

سأضيف ملاحظتين فقط، إحداهما تتعلق بالتاريخ : ذلك أننا نوكل إليه مهمة رفع الامتيازات الممنوحة قديما للحادث المتفرد ونطلب إليه إظهار بنيات المدة المديدة. على أنني لست متأكدا بأن عمل المؤرخين قد سار بالضبط في هذا الاتجاه وإن كنت أظن بأن

هناك عنادا بين وضع اليد على الحادث وتحليل المدة المديدة. يبدو لي بالمقابل أن ما يحدث هو أننا نضغط حبة الحادث الى أقصى حد ونذهب في التحليل التاريخي الى المدى الذي يجعلنا نعكف على قراءة محاضر الأحكام القضائية وعقود التوثيق وسجلات الكنيسة وأرشيفات الموانى بالتتابع سنة بعد سنة وأسبوعا بعد أسبوع لنحصل في النهاية على صورة ظواهر كثيفة بحجم قرن أو قرون، صورة نرسمها لأنفسنا من وراء ما حدث في التاريخ من معارك ومراسيم وعروش ومجالس. إن التاريخ كما تجري ممارسته اليوم لا يدير أبدا ظهره للحوادث بل يقوم على العكس بتوسيع حقلها والكشف عن فئات جديدة جد ضافية على سطحها أو جد غائصة في أعماقها. يعزل التاريخ باستمرار طوائف تكون أحيانا كثيرة وكثيفة لا تقبل التبادل فيما بينها و تكون أحيانا أخرى نادرة حاسمة، يمكن أن نأخذ مثالا على ذلك : إننا نذهب من تغير شبه يومي للأسعار الى حدود تضخمات بحجم قرون. المهم أن التاريخ ينبغي ألا يمنح الاعتبار لحادث ما دون تحديد السلسلة التي ينتمي اليها ودون تحديد السمة النوعية لطريقة التحليل الملائم ودون البحث في معرفة إطراد الظواهر وحدود إحتمال ظهورها ودون التساؤل عن التغيرات والانعطافات وصورة المنحنيات البيانية في ارتباطها بشروطها. لقد عزف التاريخ لفترة طويلة عن فهم الأحداث عن طريق أسبابها ونتائجها وضمن وحدة صيرورة كبرى عارية من كل صورة، صيرورة تكون متجانسة في غموض أو متراتبة هرميا في صلابة . وهذا العزوف من التاريخ لم يكن القصد منه اكتشاف ما في الحوادث من بنيات سابقة ، غريبة ومناوئة لها، وإنما كان لتأسيس سلاسل متقاطعة ومتغايرة لكنها تتمتع باستقلال ذاتي وتتيح لنا تطويق «مكان» الحادث وهوامش احتماله وشروط ظهوره.

إن المفاهيم الأساسية التي تفرض نفسها الآن ليست هي مفاهيم الوعي والاتصال (مع ما يرتبط بها من مسائل كالعلية والحرية) ولا هي مفاهيم الرمز والبنية إنها مفاهيم الحادث والسلسلة مع ما يتصل بها من مفاهيم أخرى كمفهوم الاطراد، والاحتمال،

والانفصال، وإن تحليلي للخطابات كما أفكر فيه يرتبط ارتباطا مفصليا بجملة هذه المفاهيم لا بطائفة الموضوعات المحورية التي دأب فلاسفة على اعتبارها تمثل «التاريخ الحي». يرتبط تحليلي للخطابات ارتباطا مفصليا بالجهد الفعلي للمؤرخين.

من هنا أيضا يطرح هذا التحليل مشاكل فلسفية ونظرية راعبة بعض الشيء. إذا كانت الخطابات يجب أن تعامل بالدرجة الأولى وكأنها جمل من الحوادث الاستدلالية فما هو الهيكل التنظيمي الذي يجب إعطاؤه لمفهوم الحادث الذي قلما أخذه الفلاسفة بعين الاعتبار. من الواضح أن الحادث ليس جوهرا ولا عرضا ولا صفة ولا متوالية تسلسلية ولا هو مقدود من نظام الأجسام. ومع ذلك فالحادث ليس شيئا لاماديا ، لكنه لا يفعل ولا ينفعل إلا على مستوى ماهو مادي. يتمتع الحادث بمكان ويكمن في العلاقة، في التواجد، في التشثت، في التمحيص، في التراكم ، في تميز العناصر المادية. ليس الحادث فعلا لجسم ولا متاعا له، إنه ينشأ في أحضان تشتت مادي مفعولا له ومفعولا فيه، ولنعلن بعد هذا أن على فلسفة الحادث أن تسير في اتجاه لا يخلو من مفارقة واضحة، اتجاه نحو نزعة مادية اللاجسمي.

من جهة أخرى لنا أن نتساءل إذا كانت الحوادث الاستدلالية يجب أن تعامل معاملة تأخذ بعين الاعتبار سلاسل متجانسة ومنفصلة بعضها عن بعض في علاقتها، فما الهيكل التنظيمي الذي ينبغي أن يُعطي لهذا الانفصال؟ من المفهوم أن الأمر هنا لا يتعلق لا بتوالي لحظات الزمان ولا بالكثرة المتنوعة للذوات المفكرة وإنما يتعلق الأمر بانات توقف تحطم اللحظة وتبدد الذات لتحيلها الى كثرة من الأوضاع وكثرة من الوظائف الممكنة. إن انفصالا من هذا القبيل يضرب ويطعن في الوحدات التقليدية الصغرى التي ظلت محل اعتراف تام أو نزع يسير، وحدة اللحظة ووحدة الذات. وباستقلال عن هذين الوحدتين ينبغي أن نتصور وجود علائق بين تلك السلاسل المنفصلة، علائق ليست على غرار نظام التوالي أو التساوق الزمنيين اللذين يحدثان في الوعي سواء كان مفردا أو جمعا،

يجب إعداد نظرية في المنظومات القائمة على الانفصال خارج فلسفات الزمن والذات. إن السلاسل الاستدلالية القائمة على الانفصال مادام كل منها يتمتع بإطراد ضمن حدود معينة، فمن المتعذر قطعا أن نقيم بين العناصر التي تشكل منها روابط تقوم على مبدإ العلية الميكانيكية أو على مبدإ الضرورة المثالية وفي هذه الحال لزم أن نقبل إدخال عنصر الاحتمال كمقولة في عملية إنتاج الحوادث، وهنا أيضا نحس بغياب نظرية نعتمدها للتفكير في العلائق القائمة بين الصدفة والفكر.

إن الزحزحة الدقيقة التي نقترح تطبيقها في تاريخ الأفكار والتي لا تتعامل مع ما يكمن خلف الأفكار من تصورات، وإنما تتعامل مع الخطاب باعتباره سلسلة منتظمة ومتميزة من الحوادث، هذه الزحزحة الدقيقة أخشى أن نعترف معها بما يشبه آلية صغيرة وربما مستحبة تجعلنا نزرع في جذر الفكر ذاته عوامل الصدفة والانفصال والواقعة المادية، ذاك الثالوث الخطير الذي تحاول بعض الصيغ التاريخية تجنبه فيما تروى لنا سيرة متصلة لضرورة مثالية وهمية. هناك مفاهيم ثلاثة في رأيي، تتيح لنا ربط ممارسة المؤرخين بتاريخ منظومات الفكر. اتجاهات ثلاثة يجب أن يسير على هديها جهد التحضير النظري.

* * *

عندما نتتبع هذه المبادىء وتسترشد بهذا الأفق فإن التحليلات التي اقترحها تغدو جاهزة بناء على جملتين اثنتين : من جهة أولى جملة «النقد» الذي يعتمد مبدأ القلب : وهو أن نسعى للاحاطة بصور النبذ والحصر والتملك تلك الصور التي أتيت على ذكرها سابقا. ثم نسعى فيما بعد لنتبين كيف تجرى صياغتها ولأية حاجة تستجيب وكيف يقع تعديلها ونقلها وماهو الاكراه الذي تمارسه بالفعل، وضمن أية حدود يمكن أن تغير خط سيرها؟ من جهة ثانية هناك جملة «الجينيالوجيا» التي تطبق المبادىء الثلاثة الأخرى:

ولنبين عن طريقها كيف تصاغ سلاسل الخطابات، هل تصاغ من خلال منظومات الاكراه،أم بفضلها، أم على الرغم منها، ثم نتبين المعيار النوعي في كل سلسلة من سلاسل الخطاب على حدة ونتساءل عن شروط ظهورها ونموها وتغيرها.

لنتناول في البدء الجملة النقدية : مجموعة التحاليل الأولى عندي يمكن أن تنصب حول ما أسميته وظائف النبذ، وقد قدر لي قديما أن أدرس واحدة من تلك الوظائف وكان الأمر يتعلق بالتركة الموزعة بين العقل والجنون خلال الفترة الكلاسيكية. ثم فيما بعد تمكنت من تحليل منظومة الحظر في ميدان اللغة ، هذا الحظر الذي يتعلق بالجنس بدءا من القرن السادس عشر ولغاية القرن التاسع عشر. كان قصدنا بالتقريب أن نبين، لا الكيفية التي بمقتضاها تلاشى هذا الحظر بصورة تدريجية وهادئة بل لنبين الكيفية التي بها تحول و تغير وأضحى ينطق به نطقا جديدا بدءا من ممارسة الاعتراف، حيث ضروب السلوك المحظور كانت تسمى بأسمائها و تصنف وترتب هرميا وبوضوح لا مزيد عليه إلى أن ظهرت بصورة متأخرة ومحتشمة جملة المواضيع المتمحورة حول الجنس ضمن الطب والطب النفسي خلال القرن التاسع عشر. تلك علامات رمزية وضعناها على الطريق لكننا نستطيع أن نراهن سلفا على أن إيقاع الأحداث لا يجري كما نظن وان ضروب الحظر ليس لها دوما ذلك المكان الذي نتخيل.

في الوقت الراهن أحب أن يظل اهتمامي مشدودا الى منظومة النبذ، وسوف أفكر فيها من جانبين: من جانب أول أسعى فيه لوضع اليد على كيفية حدوثها،كيف يقع تكرارها والحفاظ عليها وكيف يتحول اختيار الحقيقة من حال إلى حال. هذا الاختيار الذي نحن مشدودون إليه، محبوسون فيه ونسعى دوما إلى تجديده. سأضع نفسي أول الأمر في زمن السفسطة، وبالضبط في بدايتها مع سقراط أو مع أفلاطون لنتبين كيف أن الخطاب الفعال، الخطاب الخاضع لطقوس والمشحون بسلطات ومخاطر أخذ ينتظم شيئا فشيئا حول تركة تتوزع بين خطاب الصدق وخطاب الكذب، وسوف أضع نفسي بعد ذلك في منعطف

القرن السادس عشر والسابع عشر، أي في الفترة التي ظهر فيها في إنجلترا بصفة خاصة علم للمشاهدة والملاحظة والمعاينة وظهرت فلسفة طبيعية لا يمكن فصلها عن البنيات السياسية الناشئة ولا عن الايديولوجية الدينية : أي أننا كنا في هذه الفترة وبالقطع أمام صيغة جديدة في إرادة المعرفة. وأخيرا تكون نقطة الارتكاز الثالثة بداية القرن التاسع عشر مع العقود الكبرى لتأسيس العلم الحديث و تشكل المجتمع الصناعي بإيديولوجيته الوضعية. تلك إذن كانت مقاطع ثلاثة في مورفولوجية إرادة المعرفة عندنا ومراحل ثلاث لضيق أفقنا.

أود أيضا أن أتناول المسألة نفسها من جديد لكن من زاوية أخرى تتمثل في قياس مفعول خطاب يزعم أنه علمي مثل الخطاب الطبي، والخطاب المتعلق بالطب النفسي وحتى الخطاب السوسيولوجي، وذلك من أجل تقدير مفعول هذه الخطابات على جملة الخطابات الالزامية والممارسات التي يتألف منها النظام الجنائي. وإن دراسة الخبرات الطبية النفسية ودورها في العقوبة قد تشكل قاعدة أساسية نافعة لهذا النوع من التحليل.

في هذا الأفق النقدي، وعلى مستوى آخر، يجب أن نقوم بتحليل إجراءات حصر الخطاب التي ذكرت من بينها في السابق مبدأ المؤلف والتعليق، والفن discipline، وفي هذا الإطار يمكن أن نذكر عددا من الدراسات، منها على سبيل المثال تحليل ينصب على تاريخ الطب في كل من القرن السادس عشر والتاسع عشر ولا يتعلق الأمر هنا ببيان ما تحقق من كشوف ومفاهيم وإنما بوضع اليد على بناء الخطاب الطبي ضمن المؤسسة الرسمية التي تدعمه وتعززه وبيان الكيفية التي يستخدم بها مبدأ الفن ومبدأ المؤلف ومبدأ التعليق والبحث في معرفة الأسلوب الذي كان يمارس به مبدأ المؤلف الكبير من أمثال هيبوقراط وجالينوس galien ومن إليهم : مثل باراسيلس barecelse وسيدنهام sydenham أو بورهاف boerhaave، ثم البحث في الأهمية التي كانت تعار لجوامع الكلم أو القول الفصل والبحث في ممارسة التعليق وكيف وقع الاستغناء عنه تدريجيا بممارسة نظام الحالة

وتجميع الحالات. ثم مباشرة التعليم العيادي حول حالة بعينها وفي النهاية نبين النماذج التي احتذاها الطب وهو يؤسس ذاته كفن discipline معتمدا في الأول على التاريخ الطبيعي ثم فيما بعد على التشريح والبيولوجيا.

يمكن أن نذكر الطريقة التي أرسى بها النقد الأدبي والتاريخ الأدبي خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر شخصية المؤلف ووجه العمل الأدبي معتمدين أساليب التأويل الديني وأساليب النقد الانجيلي وسير القديسين وكل ضروب السير التاريخية والخرافية والسيرة الذاتية والمذكرات يستعملانها ويعدلان ويبدلان فيها. ولابد أيضا أن يأتي يوم ندرس فيه الدور المتميز الذي لعبه فرويد في المعرفة المتصلة بالتحليل النفسي هذا الدور الذي يتميز بالقطع عن الدور الذي لعبه نيوتن في الفيزياء وعن كل الأدوار التي لعبها مؤسسو الفنون discipline ويتميز حتى عن الدور الذي يمكن أن يلعبه مؤلف في الحقل الفلسفي (ولو كان من أمثال كانط kant الذي أصّل طريقة أخرى في التفلسف).

هذه بعض المشاريع تخص الوجه النقدي للمهمة التي اضطلع بها وتتصل أيضا بتحليل مراحل الرقابة الاستدلالية. أما فيما يخص الوجه الجنيالوجي فهو يعنى بالتشكل الفعلي للخطاب سواء داخل حدود الرقابة أو خارجها أو فيهما معا، بل قد يعنى في الأغلب بإقامة الحدود النهائية والفاصلة للخطاب. أما النقد فيحلل مسلسل تطفيف rarefaction الخطابات كما يحلل مسلسل تجميعها وتوحيدها، في حين تدرس الجنيالوجيا دفعة واحدة صيغ الخطاب المتبددة والمنفصلة والمنتظمة. إن هاتين المهمتين لا تنفصلان، فلا توجد على جانب صيغ الرفض والنبذ والاسناد، ويوجد على جانب آخر، وفي مستوى أعمق، الانبثاق العضوي لخطابات تخضع بعيد أو قبيل تجليها للاختيار والرقابة. إن الصياغة المنتظمة للخطاب يمكن أن تدمج معها إجراءات الرقابة وذلك ضمن بعض الشروط وبعض

الحدود (هذا ما يحدث مثلا لفن من الفنون عندما يتخذ صورة خطاب علمي وهيكله) في حين، وبصورة معاكسة تماما، يمكن لأوجه الرقابة أن تتحقق داخل الصياغة الاستدلالية (نرى ذلك في النقد الأدبي باعتباره خطابا مكونا للمؤلف). هكذا يجب على كل مهمة نقدية تضع الرقابة الاستدلالية موضع تساؤل أن تقوم بتحليل الاطرادات الاستدلالية التي تتشكل من خلالها، كما أن كل وصف جنيالوجي ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود التي تلعب دورا في تشكيل الصياغة الحقيقية. وإذن ما يميز المشروع النقدي من المشروع الجينيالوجي ليس الموضوع ولا الميدان بل نقطة الاقتحام ، نقطة الأفق ، نقطة إقامة الحدود.

كنت أثرت من قبل دراسة ممكنة ، تلك التي تتعلق بضروب الحظر التي تضرب خطاب الجنس. لربما من العسير ومن باب التجريد أن نخوض غمار هذه الدراسة دون أن نحلل جملة الخطابات الأدبية والدينية والخلقية والبيولوجية والطبية والقانونية أيضا، أي كل مجال يبدو فيه الجنس مستقلا قائما سواء كان مسمى بإسمه أو موصوفا أو خاضعا للتشبيه والاستعارة أو مشروحا أو محاكما. ويبدو لي أننا ما نزال بعيدين جدا عن إنشاء خطاب متوحد ومنتظم عن الجنس، وقد لا نصل إلى ذلك ربما لأننا لا نلتزم بالسير في هذا الاتجاه. ما يهمنا إذن هو أن المحظورات ليس لها الصدى نفسه ولا تلعب الدور ذاته في كل من الخطاب الادبي، والخطاب الطبي، وخطاب الطب النفسي والخطاب الذي يتعلق بتوجيه الوعي، في حين أن الاطرادات الاستدلالية المختلفة، في مقابل ذلك، لا تعمل بأسلوب واحد عندما تعزز المحظور أو تنقله أو تحيط به. ولن تتحقق الدراسة إلا عبر كثرة من السلاسل يمكن للمحظور أن يلعب في كل منها دورا مختلفا ومتميزا بوجه ما من الوجوه.

يمكن أن نأخذ أيضا بعين الاعتبار سلاسل الخطاب في القرنين السادس عشر والسابع عشر، تلك التي تعنى بالغنى والفقر والنقد والتجارة والانتاج. عندها سنجد

أنفسنا بصدد جملة من العبارات جد متباينة يصوغها أغنياء وفقراء أو علماء وجهال، وبروتستانت وكاثوليك وضباط بلاط وتجار ذوو نزعات أخلاقية، لكل واحد من هذه العبارات صيغتها الاطرادية ومنظوماتها الاكراهية، ولا واحدة منها تقوى بالضبط، وبشكل مسبق، على تحديد الصيغة الاطرادية الأخرى التي ستكتسي مظهر فن discipline وستنعت ب (تحليل الثروات) وفيما بعد سيطلق عليها اسم (اقتصاد سياسي)، وعلى ضوء ما سبق من عبارات يمكن أن تشكل قاعدة إطرادية جديدة بعباراتها الخاصة تعكف بدورها على نبذ هذه العبارة أو الاحتفاظ بها وتبرير تلك العبارة أو طردها.

يمكن أيضا أن نفكر في دراسة تنصب على الخطابات التي تعنى بالوراثة، الخطابات التي انتهت الى علمنا والى حدود بداية القرن العشرين مبعثرة وموزعة في طائفة من الفنون ومختلف لوائح التعليمات. يتعلق الأمر هنا ببيان أسلوب الترابط المفصلي الذي بموجبه يعاد تركيب هذه السلاسل في لوحة علم الوراثة بطريقة ابستمولوجية متماسكة وحاصلة على اعتراف المؤسسة القانونية القائمة. هذا العمل هو ما أنجزه مؤخرا فرانسوا جاكوب بتألق ودراية لا تضاهى.

على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيالوجي نوع من التناوب والتآزر والتكامل. إن الجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظومات تغشية الخطاب وتلفيفه كما يحاول أن يضع يده على مبادىء الترتيب والنبذ والتطفيف المتصلة به. ولنقل من باب التلاعب بالكلم إنه يطبق وقاحة مطبقة، في حين أن الجانب الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب : إنه يحاول وضع اليد على سلطة الاثبات فيه، وأنا لا أعني بسلطة الاثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الانكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات يمكن بصددها أن نثبت أو ننفي قضايا صادقة أو أخرى كاذبة. ولنطلق على هذه الميادين من الموضوعات موضوعات ايجابية. ولنقل مرة أخرى من باب التلاعب بالكلم : إذا كان الأسلوب النقدي هو أسلوب الوقاحة المجدة،

فإن الدعابة الجينيالوجية تعد دعابة النزعة الوضعية السعيدة.

يجب أن ننوه في جميع الأحوال على الأقل بشيء، وهو أن تحليل الخطاب بمقتضى هذا النوع من الفهم لا يكشف القناع عن شمولية معنى ما، إنه فقط يسلط الضوء على لعبة الندرة المفروضة بما له من سلطة أساسية في الاثبات : هناك إذن ندرة وإثبات، ندرة في نهاية المطاف ناجمة عن الاثبات حيث لا فيض ولا سخاء في المعنى ولا تتويج للدال.

والآن سيقول أولئك الذين يعتريهم نقص في المصطلح أننا هنا إزاء نوع من البنيوية ليس إلا. (ولهم ذلك إذا كانت هذه الأسطوانة تروقهم أكثر).

* * *

هذه الأبحاث التي حاولت أن أقدم لكم صورة عنها أعلم أنه ما كان لي أن أتناولها لولا نماذج وأسانيد كانت عونا لي. وفي هذا الصدد أعتقد بأني مدين جدا لديمزيل Dumezil فهو الذي حفزني على العمل في سن كنت أعتقد فيها أن الكتابة متعة، بل إنني مدين جدا لأعماله وليسمح لي إن حرفت أو جاوزت معنى هذه النصوص التي تشدنا إليها اليوم فهي نصوصه، هو الذي علمني أن أحلل الاقتصاد الداخلي للخطاب بطريقة مغايرة كل المغايرة لمناهج التأويل التقليدي ولمناهج الشكلانية الالسنية، وهو الذي علمني كيف يمكن ، من خطاب لآخر وعن طريق المقارنة، إبراز منظومة الترابطات الوظيفية، وهو الذي علمني كيف أصف تحولات الخطاب والعلائق مع المؤسسة القانونية القائمة. وإذا كنت قد استطعت تطبيق مثل هذه المناهج على كل الخطابات ماعدا الحكايات الخرافية والأسطورية فلأن الفكرة طالعتني من خلال ما تحصل من أعمال مؤرخين للعلوم أذكر منهم على وجه الخصوص كانغيلم Canguilhem. فأنا مدين له بإدراك أن تاريخ العلم ليس محكوما، ضرورة، بتناوب دوري : يتجلى إما في سرد زمني لوقائع الكشوف وإما في وصف الأفكار والآراء التي تتأرجح بين الاحاطة بالعلم من حيث تكوينه الغامض أو الاحاطة بنفاضاته الخارجية، في حين كان ينبغي أن نجعل من تاريخ العلم جملة من النماذج

النظرية والأدوات المفهومية، جملة متماسكة وقابلة للتحول في آن.

على أنني مدين بقسط أوفر لجان هيبوليت J.HYPPOLITE أدرك جيدا بأن أعماله تندرج تحت راية هيغل فى نظر الكثيرين كما أدرك أن عصرنا كله حاول بكل الوسائل أن يفلت من قبضة هيغل سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الابستيمولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه. وما حاولت أن أقوله لكم من قبل في موضوع الخطاب يعد تنكرا للغوس الهيغلي.

لكن الافلات من قبضة هيغل يعني أننا نقدر بدقة تكاليف هذا الافلات وأننا واعون إلى أي حد هو قريب منا بطريقة ماكرة، وأن ما تبقى لدينا من هيغلية هو الذي يسمح لنا أن نفكر ضد هيغل. ثم ألا تكون استغاثتنا من هيغل مكيدة نصبها لنا ليكون ثابتا هناك في انتظارنا.

وإذا كنا أكثر من واحد في عنقنا دين لهيبوليت فلأنه جاب قبلنا ومن أجلنا وبدون كلل، هذا الدرب الذي ابتعدنا به عن هيغل وبه سنعود الى هيغل بطريقة أخرى ثم نضطر الى هجره من جديد.

أخذ هبيوليت على عاتقه إعطاء حضور لظل هيغل، هذا الظل الشبحي تقريبا الذي ظل يحوم منذ القرن التاسع عشر والذي ظللنا نتصارع معه في غموض. عن طريق ترجمته لفينومولوجيا الروح غدا هيغل حاضرا حضورا جيدا في النص الفرنسي ولا أدل على ذلك من أن الألمان أخذوا يعتمدون النص الفرنسي لكي يفهموا جيدا ولو لفترة ما، ما صار إليه النص الألماني.

انطلاقا من هذا النص جاب هيبوليت كل السبل والمنافذ وكأنما كانت حيرته كالتالي : هل مازال بإمكاننا أن نتفلسف فى مجال ما باستغناء عن هيغل؟ هل يجوز أن توجد فلسفة غير هيغلية؟ وماهو هيغلي في فكرنا هل يعد بالضرورة غير فلسفي؟ وكل ماهو مناقض للفلسفة هل يعد بالضرورة غير هيغلي؟ لم يرد أن يجعل من حضور هيغل

مناسبة للقيام بوصف تاريخي متقص، بل حاول أن يجعل من حضوره خطاطة عامة لتجربة الحداثة: هل يمكن أن نسلط تفكيرنا على العلوم والتاريخ والسياسة والآلام اليومية بأسلوب هيغلي؟ كان يريد في مقابل ذلك أن يجعل من الحداثة محك اختبار للهيغلية وللفلسفة. العلاقة بهيغل عنده كانت محط تجربة ومواجهة لم يكن متأكدا من أن الفلسفة ستخرج منها منتصرة. لم يكن أبدا يستند على المنظومة الهيغلية بإعتبارها كونا يبعث على الاطمئنان، كان يرى فيها بالعكس مخاطرة كبرى ركبتها الفلسفة.

من هنا، فيما أعتقد أجرى سلسلة من تغيير المواقع، لا في صلب الفلسفة الهيغلية بل عليها وعلى الفلسفة كما تصورها هيغل، ومن هنا يكون هيبوليت قد قلب الموضوع رأسا على عقب : إن الفلسفة بدل أن نتصورها كليانية قادرة، ضمن حركة المفهوم، أن تدرك و تتدارك ذاتها جعل منها هيبوليت مهمة لا حد لها تشرف على عمق أفق بلا نهاية. كانت فلسفته متأهبة دوما وغير تواقة للاكتمال. وإذا كانت الفلسفة عنده مهمة بلا حدود، فمعنى ذلك أنها مهمة تستأنف كل يوم وتندب نفسها لصورة التكرار ومفارقته. والفلسفة باعتبارها فكرا يتعذر صبه في قوالب كليانية كانت بالنسبة لهيبوليت مجالا يمكن أن يلتقط فيه ماهو قابل للتكرار ضمن أقصى شذوذ للتجربة. والفلسفة عنده هي هذا الذي يطالعنا ويغيب عنا وكأنه سؤال يتردد بدون إنقطاع في صميم الموت والحياة والذاكرة. وبذلك يكون هيبوليت قد حول أطروحة هيغل المتعلقة باكتمال الوعي بالذات الى أطروحة تساؤل مستعاد، والفلسفة باعتبارها استعادة وتكرارا فهي ليست لاحقة للمفهوم وما كان لها أن تلاحق صرح التجريد. يجب أن تظل في وضع إنسحاب، وتقطع كل آصرة تشدها على عمومياتها المكتسبة لتجعل نفسها في احتكاك مع اللافلسفة. يجب أن تتقرب أكثرلا مما يكملها بل مما يتجاوزها، أن تتقرب ممن لم يفق بعد من حيرته : يجب أن تتناول ماهو متفرد في التاريخ وكذا المعقولية الجهوية للعلم وعمق الذاكرة الضارب في الوعي لتجعل منها مواضيع لا للاختزال وإنما للتفكير. تبدو لنا إذن ملامح نظرية لفلسفة حاضرة، قلقة،

...مرئية على خط احتكاكها باللافلسفة التي لا توجد إلا بها كاشفة لنا عن المعنى الذي ...سره لنا هذه اللافلسفة. وإذا كان هذا حال الفلسفة تكمن في الاحتكاك المكرور والمعاد مع اللافلسفة فما هي بداية الفلسفة؟ هل الفلسفة حاضرة بتكتم فيما ليسته حيث تباشر ...ياغة ذاتها بصوت خافت ضمن همس الأشياء؟ والخطاب الفلسفي ألم يعد له من ...برر للوجود، أو إن عليه أن يباشر بدايته انطلاقا من أساس متعسف ومطلق دفعة واحدة؟ هنا نجد أنفسنا نضع بدل الأطروحة الهيغلية القائمة على الحركة الذاتية للمباشر أطروحة أخرى تقوم على أساس الخطاب الفلسفي وعلى أساس ماله من بنية شكلية.

وختاما فإن النقلة الأخيرة التي أجراها هيبوليت على الفلسفة الهيجلية تتجلى في السؤال التالي : إذا كانت الفلسفة يجب أن تبدأ خطابا مطلقا فما حظ التاريخ من ذلك؟ وما هذه البداية التي تبدأ مع فرد متفرد ضمن مجتمع وضمن طبقة ووسط صراعات؟

هذه النقلات الخمس حينما تقودنا إلى الجانب الأقصى من فلسفة هيغل وحينما تجعل هذه الفلسفة تتخطى الجانب الآخر من حدودها الخاصة تدفعنا لان نستحضر، دوريا، الوجوه الكبرى للفلسفة الحديثة التي لم يفتأ هيبوليت يواجه بها هيغل : من ذلك ماركس وقضايا التاريخ، فيخته في مسألة البداية المطلقة للفلسفة، برغسون في موضوع الاحتكاك باللافلسفة، كييركغارد في مسألة التكرار والحقيقة، هوسرل في موضوع الفلسفة، مهمة لانهائية ترتبط بتاريخ معقوليتنا. بل إننا نلمح من وراء كل هذه الوجوه الفلسفية ميادين المعرفة التي استثارها هيبوليت حول اهتماماته الخاصة. من ذلك موضوع التحليل النفسي مع منطق الرغبة الغريب ، الرياضيات و تقعيد الخطاب، نظرية الإعلام في تطبيقها على تحليل الكائن الحي، وباختصار كل الميادين التي منها يمكن أن نطرح السؤال في المنطق والسؤال في الوجود، منطق ووجود مازالت روابطها تنعقد وتنحل على الدوام .

أعتقد أن هذا الرصيد من العمل المفصل في بعض الكتب الأمهات والذي يستثمر في البحث والتدريس والاهتمامات الدائمة وفي يقظة وعطاءات كل يوم وحتى

في مسؤوليات ظاهرها إداري وتربوي (وباطنها سياسي مزدوج)، هذا الرصيد من العمل قد عانق وصاغ أكثر المسائل الأساسية في عصرنا. فما أكثرنا نحن الذين ندين له بدون حدود.

ولأنني استعرت من هذا الشخص المعنى والامكان في كل ما أنجزت من عمل، ولأنه أضاء لي الطريق حينما كنت أتخبط في الظلام أحببت أن يكون عملي مستوحى منه وحرصت وأنا أنهي تقديم مشاريعي على ذكر اسمه . وإن القضايا التي أطرحها إنما تتعانق لكي ترنو إليه، إلى اختفائه عنا (حيث استشعر في آن واحد مراراة غيابه ومرارة نقصي).

أعلم أن هذا الاختيار بدعوتكم لي للتدريس هنا يعتبر في جانب كبير منه تكريما للرجل الذي أدين له بالكثير. إنني أعترف بالجميل للشرف الذي منحتموني. لكنني لن أقصر في الاعتراف بالجميل أيضا للذي يرجع إليه الفضل في هذا الاختيار. وإذا كنت أشعر بأني غير أهل لخلافته فلأنني أعلم بأنه لو منحنا هذه الغبطة في حياته لكنت من عنايته وسماحته أستمد العون هذا المساء.

أفهم الآن لماذا استشعرت كثيرا من الصعوبة في البداية كما أدرك ذلك الصوت الذي كنت أرغب أن يجاوزني ويحملني ويدعوني للحديث، ذلك الصوت الذي يستوطن خطابي الخاص. أعلم الآن ما كان يرعبني عند تناول الكلمة. لأنني أتناولها في المكان الذي كنت أستمع إليه والذي غاب عنه إلى الأبد، أتناول الكلمة إذن عساه يسمعني

نِيتْشه، فرويد، مَارْكس

عندما عرض علي مشروع هاته «المائدة المستديرة» بدالي أنه مشروع بالغ الأهمية من غير أن يخلو من إرباك واضح . لذا أقترح عليكم مخرجا أعرض عليكم فيه بعض الأفكار التي تتعلق بتقنيات التأويل عند ماركس ونيتشه وفرويد.

والحقيقة أن هاته الأفكارتخفي من ورائها حلما : وهو أن نتمكن ذات يوم من وضع نوع من المجامع العامة ومن الموسوعات التي تضم جميع تقنيات التأويل التي أمكننا معرفتها ابتداء من النحاة الاغريق الى أيامنا هاته. وإني أظن أن هاته المدونة الضخمة التي تضم جميع تقنيات التأويل لم تكتب منها حتى الآن إلا فصول قليلة .

يظهر لي أن بإمكاننا أن نؤكد ما يلي مقدمة عامة لفكرة إنشاء تاريخ لتقنيات التأويل : إن اللغة، لغة الثقافات الهند - أوروبية على الاقل، قد ولدت دوما نوعين من الاعتقادات :

* الاعتقاد بأن اللغة لاتقول بالضبط ما تعنيه. فالمعنى الذي ندركه والذي يتجلى مباشرة قد لايكون في الحقيقة إلا معنى أضعف يخفي معنى آخر ويغلفه، لكنه ينقله بالرغم من كل شيء، بحيث يكون هذا المعنى هو المعنى الأقوى والمعنى المضمر في الوقت

ذاته. وهذا ما كان الإغريق يطلقون عليه الAllegoria والـ Hyponia.

* ثم إن اللغة تولد هذا الاعتقاد الثاني وهو أنها تتجاوز صورتها اللفظية الصرف، هناك أشياء أخرى في العالم تتكلم دون أن تكون لغة. فقد تكون الطبيعة والبحر وحفيف الأشجار والحيوانات والأوجه والأقنعة والسكاكين، قد تكون هاته الأشياء كلها تتكلم، ولعل هناك لغة تتخذ صورة غير لفظية. يتعلق الأمر إذا شئتم بالـ Semainon الذي كان يتحدث عنه الإغريق.

هذان الاعتقادان اللذان نلحظ ظهورها عند الاغريق، لم يختفيا بعد. وما زالا يجدان الحياة بيننا، إذ أننا، وبالضبط ابتداء من القرن التاسع عشر، عدنا الى الاعتقاد بأن الحركات الخرساء والأمراض وكل الأشياء التي تضج من حولنا، يمكنها أن تتكلم. ونحن نصغي أكثر من أي وقت مضى إلى هاته اللغة الممكنة محاولين أن نعثر من وراء الكلمات على حديث أكثر أهمية.

أعتقد أن كل ثقافة، وأقصد كل شكل ثقافي من الأشكال التي عرفتها الحضارة الغربية، قد كانت له منظومة تأويله وتقنياته ومناهجه وطرقه الخاصة للكشف عن اللغة التي تريد أن تعني غير ما تقوله، ولتخمين وجود لغة خارج اللغة.

* يظهر إذن أن هناك مشروعا ينبغي الخوض فيه لاقامة جدول لجميع منظومات التأويل.

لكي نفهم منظومة التأويل التي أقامها القرن التاسع عشر، ولكي ندرك بالتالي أي منظومة تأويل لا زلنا ننتمي إليها نحن كذلك، يظهر لي أن علينا أن نرجع الى عهد مضى وإلى نوع من التقنية كذلك الذي عرفه القرن السادس عشر مثلا، فما كان يحدد مجال التأويل في هذا العهد، وما كان يشكل الحقل العام والوحدة الدنيا التي ينصب عليها التأويل هو التشابه، فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه، كان هناك معنى وكان بالامكان الحفر وراءه. ونحن نعلم جيدا الدور الأساسي الذي لعبه

التشابه، وجميع المفاهيم التي تحوم حوله، سواء داخل الكوسمولوجيا أو علم النبات وعلم الحيوان أو في الفلسفة خلال القرن السادس عشر. الحق أن سلسلة التشابهات تبدو لنا نحن، أبناء القرن العشرين، مختلطة غامضة. غير أن منظومة التشابه هاته قد كانت محكمة التنسيق خلال القرن السادس عشر وكانت تضم خمسة مفاهيم على الأقل محددة أدق تحديد :

* مفهوم التلاؤم convenentia ويعني التوافق، مثلا توافق النفس مع الجسد، وتوافق السلسلة الحيوانية مع السلسلة النباتية.

* مفهوم sympatheia ويعني تعاطف وحدة الأعراض واتحادها في جواهر مختلفة.

* مفهوم emulatio الذي يعني التوازي الغريب بين صفات جواهر أو كائنات متمايزة كما لو كانت هاته الصفات يعكس بعضها بعضا في هذا الجوهر أو ذاك. (وهكذا يفسر (بورتا) كون الوجه البشري يشكل، بحانب الأجزاء السبعة التي يعينها، توازيا مع السماء وكواكبها السبعة).

مفهوم signatura الأثر الذي يشكل، من بين الخصائص الجلية للفرد، صورة خاصية غير مرئية وخفية.

* ثم بالطبع مفهوم التجانس الذي يعني وحدة النسب بين جوهرين متمايزين فأكثر.

كانت نظرية الدليل signe وتقنيات التأويل في هذا العهد إذن، تقوم على تعريف يحدد بوضوح جميع الأنواع الممكنة للتشابه. كما كانت تقيم أسس نوعين متمايزين من المعارف : الـ cognitio التي كانت تعني الانتقال الجانبي من تشابه إلى آخر. والـ divinatio التي كانت تعني المعرفة المعمقة التي تنتقل من تشابه سطحي الى تشابه أكثر عمقا. وكانت جميع هاته التشابهات تجسد إجماع العالم الذي يؤسسها وتعبر عن اتفاقه

ووحدته وكانت تقابل الـ simulacrum أي التشابه المحرف الذي يقوم على البون الذي يفصل الإله عن الشيطان.

إذا كان تطور الفكر الغربي خلال القرنين السابع والثامن عشر قد ترك تقنيات التأويل التي عرفها القرن السادس عشر معلقة، وإذا كان النقد الذي وجهه (بيكون) و(ديكارت) للتشابه قد لعب دورا كبيرا في وضع تلك التقنيات بين قوسين، فإن القرن التاسع عشر، وعلى الأخص ماركس ونيتشه وفرويد، قد طرحوا أمامنا إمكانية أخرى للتأويل . إنهم أسسوا إمكانية قيام تأويل جديد.

فالكتاب الأول من الرأسمال، ونصوص مثل (مولد المأساة) و(جنيالوجيا الأخلاق) و(تأويل الأحلام)، إن كل هاته النصوص تطرح أمامنا تقنيات للتأويل. وما أحدثته هاته المؤلفات من صدمة، وما خلفته من جرح في الفكر الغربي، ربما يعود إلى كونها قد أقامت أمام أنظارنا شيئا كان ماركس ذاته قد سماه (هيروغليفيات)، الأمر الذي وضعنا في موقف غير مريح، لكون هاته التقنيات تخصنا نحن ، ولأننا نحن المؤولين، قد أخذنا نؤول ذواتنا عن طريق هذه التقنيات، وعلينا أن نفحص هؤلاء المؤولين أنفسهم، سواء فرويد أو نيتشه أو ماركس عن طريق تقنياتهم ذاتها بحيث إننا نجد أنفسنا غارقين ضمن سلسلة من الانعكاسات المرآتية.

يقول فرويد في إحدى مؤلفاته بأن الثقافة الغربية قد عرفت ثلاثة جروح نرجسية كبيرة: الجرح الذي فرضه (كوبيرنيك)، وذاك الذي تركه (داروين) عندما كشف بأن الانسان ينحدر عن القردة ، وأخيرا الجرح الذي خلفه (فرويد) ذاته عندما بين بدوره أن الشعور يقوم على اللاشعور. وأنا أتساءل بدوري عما إذا لم يكن باستطاعتنا أن نقول إن فرويد ونيتشه وماركس، عندما اقحمونا في مهمة تأويل ينعكس دوما على ذاته، ألم يشكلوا من حولنا وبالنسبة لنا نحن تلك المرايا التى تعكس عنا صورا لا تضمد جروحها فتشكل نرجسيتنا اليوم؟ وعلى كل حال، وهاته هي النقطة التي سأقترح عليكم حولها بعض

الأفكار، فيظهر لي أن ماركس ونيتشه وفرويد لم يضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي. إنهم لم يضفوا معنى جديدا على أشياء لم يكن لها معنى وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل وبدلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها.

إن أول سؤال أود أن أطرحه هو السؤال الآتي : ألم يحدث ماركس وفرويد ونيتشه تغييرات عميقة على المكان الذي تتوزع فيه الدلائل والعلامات فتتحدد بموقعها فيه؟

ففي العهد الذي انطلقنا منه واتخذناه مرجعا لنا، وأعني خلال القرن السادس عشر، كانت الدلائل والعلامات تتوزع بكيفية متجانسة في مكان كان هو ذاته مكانا متجانسا، كما أن هذا التوزيع كان يتم حسب جميع اتجاهات ذلك المكان. فدلائل الأرض وآياتها كانت تحيل إلى السماء، ولكنها كانت ترد في الوقت ذاته إلى عالم ما تحت الأرض. إنها كانت تحيل من الإنسان الى الحيوان، ومن الحيوان إلى النبات والعكس. وابتداء من القرن التاسع عشر، أي مع فرويد وماركس ونيتشه أصبحت الدلائل والعلامات تتدرج في مكان متفاوت الاجزاء وحسب بُعد يمكننا أن نطلق عليه بعد الأعماق، شريطة ألا نفهم من هذا، البعد الباطني وإنما بعد العمق الخارجي.

ينصرف ذهني، بصفة خاصة، إلى ذلك الجدال الطويل الذي ما فتىء نيتشه يقيمه مع الأعماق. فنحن نجد عنده انتقادا للأعماق الفكرية ولأعماق الشعور، تلك الأعماق التي بيّن هو أنها من اختراع الفلاسفة. فهؤلاء يدعون أن هاته الاعماق هي بحث خالص باطني عن الحقيقة. يبين نيتشه كيف تفضي هاته الأعماق الى الخنوع والنفاق ولبس الأقنعة. بحيث يكون على المؤول إذا ما هو استعرض علامات هاته الأعماق ليفضحها، يكون عليه أن ينزل نحو أسفل الخط العمودي ليبين أن هذا العمق الباطني هو خلاف لما يعنيه ويدعيه. وعلى المؤول إذن أن ينزل نحو القعر، عليه «أن يكون منقبا جيدا في الدواخل سابرا للأعماق» كما يقول نيتشه ذاته (الفجر، الفقرة 446).

غير أننا لا نستطيع أن نقطع هذا الخط النازل عندما نقوم بعملية التأويل، إلا إذا كانت غايتنا استعادة الخارج المشع الذي أقبر وغلف، ذلك أنه إذا كان على المؤول أن ينزل هو ذاته نحو الأعماق منقبا فإن حركة التأويل تكون على العكس من ذلك، حركة سطح يتزايد علوه بحيث يدع العمق ينكشف من فوقه شيئا فشيئا. وحينئذ تكون الأعماق قد استعيدت كما لو كانت سرا مطلق السطحية، بحيث يكون طيران النسر وصعود الجبال، وجميع تلك الاتجاهات العمودية التي يزخر بها كتاب (زرادشت)، عبارة عن قلب للأعماق وكشف عما كانت تخفيه، وكونها لم تكن إلا السطح وقد انثنى وطرأ عليه ما طرأ. وكلما اتخذ العالم تحت أنظارنا شكلا أكثر عمقا فإننا سنتبين أن جميع الأشياء التي كانت تشكل أعماق الإنسان لم تكن إلا لعب أطفال.

أتساءل عما إذا لم يكن في استطاعتنا أن نقارن هذا الإلحاح على المكان وهذا القلب الذي أحدثه نيتشه للأعماق، مع ما قام به ماركس إزاء ماهو مسطح رغم ما يبدو من اختلاف بين الأمرين. وبالفعل، فإن مفهوم السطح شديد الأهمية عند ماركس. ففي بداية الرأسمال بيّن ماركس كيف ينبغي أن ينغمس في الضباب كي يبين أن ليس هناك أشباح ولا ألغاز عميقة لأن كل ما يوجد من عمق في مفهوم البرجوازية عن النقود والرأسمال والقيمة ليس في الحقيقة إلا سطحيات.

وعلينا بالطبع أن نذكر بمكان التأويل الذي أقامه فرويد. لا فيما يخص التدرج المكاني للشعور واللاشعور فحسب، بل ما يتعلق بالقواعد التي صاغها لغرض تحليلي ولكي يستعملها المحلل ليفحص كل ما يقال خلال سلسلة الكلام. وعلينا أن نتذكر المكان المادي الذي أولاه فرويد كبير عناية والذي يجعل المريض يمتد تحت أنظار المحلل الذي ينظر إليه من فوق.

* * *

أما الفكرة الثانية التي أود أن أعرضها عليكم ، والتي لا تخلو من ارتباط مع هاته النقطة الأولى ، فهي كون التأويل قد أصبح ، انطلاقا من هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين نتحدث عنهم مهمة لا نهاية لها.

والحق أنه كان كذلك حتى خلال القرن السادس عشر. ولكن العلامات كانت تحيل إلى بعضها بعض لسبب بسيط وهو أن التشابه لا يمكن أن يكون إلا محدودا. وابتداء من القرن التاسع عشر أصبحت الدلائل تترابط فيما بينها لتشكل سلسلة لا نهاية لها، ولا يؤتى على نهايتها ،لا لكونها تقوم على تشابه عديم الحدود بل لان هناك انفتاحا وفوهة لا يمكن أن تنغلق .

إن عدم اكتمال التأويل وقابليته الدائمة للفحص، وكونه يظل دوما تأويلا معلقا، كل هذا نجده بصفة متماثلة سواء عند ماركس أو نيتشه أو فرويد وذلك في صورة رفض للبداية . فماركس كان يرفض الحديث عن حياة (حي بن يقظان)، ونيتشه كان يعطى أهيمة شديدة للتمييز بين البداية والأصل والفصل بينهما، أما فرويد فإنه كان يلح على الصبغة اللامكتملة للطريقة التراجعية التحليلية . ونحن نلاحظ هذه التجربة بكيفية أكثر حدة عند نيتشه وفرويد على الخصوص، أكثرمما نلفيها عند ماركس . وأظن أنها تجربة أساسية بالنسبة للتأويل المعاصر.

وهي تتلخص في كوننا، كلما أغرقنا في التأويل، نقترب، في الوقت ذاته من منطقة شديدة الخطورة لايرد عندها التأويل على أعقابه فحسب، بل يختفي كتأويل محدثا معه إختفاء المؤول ذاته . فبما أن النقطة النهائية للتأويل تظل دوما نقطة تقريبية، فإن ذلك يعني وجود نقطة انفصال .

ونحن نعلم جيدا كيف تم الاكتشاف التدريجي لخاصية الانفتاح البنيوي للتأويل عند فرويد، لقد ظهر هذا الانفتاح في شكل مستتر في تأويل الأحلام traumdentung. عندما حاول فرويد أن يحلل أحلامه هو فأورد أسبابا تتعلق بالحياء وبكتمان الأسرار

الشخصية ليتوقف عن التأويل.

وفي تحليل (دورا) نلاحظ هاته الفكرة التي ترى بأنه ينبغي على التأويل أن يتوقف وأنه لا يمكن أن يبلغ نهايته بسبب شيء سيطلق عليه فرويد، سنوات بعد ذلك، لفظ التحويل. وفيما بعد سيتأكد، خلال دراسة التحويل، أن التحليل لا يستنفذ لكون العلاقة التي تربط المحلَّل بالمحلِّل تظل لا نهائية الأشكال، ولا تنفك تطرح عدة مشكلات. ونحن نعلم بوضوح أن هاته العلاقة تشكل ركنا أساسيا من أركان التحليل النفسي ،و تفتح مجالات وآفاق للتوسع دون أن تتمكن من الاكتمال.

ومن الجلي أن التأويل عند نيتشه أيضا يظل دوما ناقصا غير تام . فما هي الفلسفة عنده إن لم تكن ذلك النوع من فقه اللغة الذي يظل دوما معلقا على أهبة لأن يفاجئنا؟ إنها نوع من فقه اللغة الذي لا يعرف الحدود والذي يجد اكتماله دوما عند نقطة أبعد. إنها فقه لغة لا يقر له قرار. ولماذا؟ ذلك أن «الموت عن طريق المعرفة المطلقة يمكن أن يكون أساسا من الأسس التي يقوم عليها الوجود»كما يقول هو ذاته في كتابه **ما وراء الخير والشر**. الفقرة 39. وبالرغم من ذلك فإن نيتشه قد بين في مؤلفه **هوذا الإنسان** كم كان اقترابه من تلك المعرفة المطلقة التي تشكل أساسا من أسس الوجود. وقد فعل الشيء نفسه خلال خريف 1888 في (تورين).

وإذا ما نحن نقبنا في مراسلات فرويد عن الاهتمامات التي كانت تشغل باله على الدوام منذ أن اكتشف التحليل النفسي يكون في إمكاننا أن نتساءل عما إذا لم تكن تجربة فرويد في العمق شبيهة بتلك التي عاشها نيتشه. فالمقصود بالنقطة التي ينقطع عندها التأويل، تلك النقطة التي ينتهي اليها التأويل ليصبح مستحيلا، المقصود بذلك هو شيء شبيه بتجربة الجنون.

* * *

وقد قاوم نيتشه هاته التجربة أشد المقاومة. كما أنها أثارت إعجابه . وإنها التجربة ذاتها التي كافح ضدها فرويد طيلة حياته دون أن يخلو ذلك الكفاح من عناء ومرارة. وربما كانت تجربة الجنون هاته ثمن حركة التأويل التي تقترب الى مالا نهاية له من مركزها لتنهار محترقة .

أعتقد أن خاصية عدم الاكتمال هاته، وهي خاصية أساسية في التأويل، ترتبط بمبدأين آخرين أساسيين هما أيضا. وهما يشكلان إلى جانب المبدأين السابقين مصادرات التأويل الحديث. أول هذين المبدأين هو أنه إذا لم يكن في استطاعة التأويل أن يكتمل فذلك لسبب بسيط وهو عدم وجود ما يؤول. فليس هناك عنصر أول ينبغي تأويله وينطلق منه التأويل. لأن العناصر كلها تكون في الحقيقة تأويلا. وكل دليل لا يشكل في ذاته الشيء الذي يعرض نفسه للتأويل وإنما هو تأويل لعلامات أخرى.

وإذا شئتم فلنقل إنه لا يكون هناك موضوع من موضوعات التأويل إلا وقد أول من قبل، بحيث تكون العلاقة التي تقوم في عملية التأويل علاقة عنف بقدر ما تكون علاقة توضيح وكشف. وبالفعل، فإن التأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل، إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقلبه ويقلبه وينزل عليه ضربات عنيفة.

ونحن واجدون هذا حتى عند ماركس الذي لا يؤول تاريخ علاقات الإنتاج، وإنما يؤول علاقة تقدم نفسها كتأويل ما دامت تدعي أنها طبيعة. وكذا الأمر بالنسبة لفرويد الذي لا يؤول العلامات وإما يؤول تأويلات أخرى. وبالفعل فماذا يكشف فرويد وراء الأعراض؟ إنه لا يكشف كما يقال، «صدمات» بل يبين عن استيهامات مع ما تحمله من قلق. أي أنه يكشف عن نقطة تكون، في وجودها الخاص، تأويلا. إن فقدان شهية الطعام مثلا لا يحيلنا إلى الاستعباد مثلما يحيلنا الدال إلى المدلول بل إن ذلك الفقدان، من

حيث هودليل وعرض ينبغي تأويله يردنا إلى الاستيهامات التي تتعلق بثدي الأم الرديء المريض. هذا الثدي الذي هو تأويل في حد ذاته وجسم يتكلم. لذا لا يكون على فرويد أن يقوم بتأويل مغاير لما يقدمه له مرضاه في لغتهم من أعراض. بل إن تأويله يكون تأويلا لتأويل ، في الحدود التي يكون فيها هذا التأويل معطى. ونحن نعلم أن فرويد قد كشف «الأنا الفوقي» عندما قالت له إحدى مريضاته ذات يوم «إنني أشعر بكلب فوقي».

وعلى النّحو ذاته فإن تأويلات نيتشه ستنصب ، هي بدورها على تأويلات تنصب على بعضها بعض. فليس هناك عند نيتشه مدلول أصلي. والكلمات ذاتها ليست إلا تأويلات. ومن قبل أن تصبح علامات تكون قد قامت، خلال تاريخها، بتأويلات. وهي لا تعني شيئا وتدل عليه إلا لكونها تأويلات أصلية. وما يشهد على ما نقوله إشتقاق كلمة agathos (أنظر **جنيالوجيا الأخلاق** الجزء الأول الفقرات 4 و5)، وهذا ما يعنيه نيتشه أيضا عندما يقول بأن الكلمات قد اخترعت عن طريق الفئات العليا. فهي لا تشير إلى مدلول وإنما تستدعي عملية تأويل. نتيجة لذلك، فلسنا مدعوين الى خوض عملية التأويل لأن هناك علامات أولية غامضة وإنما لأن هناك تأويلات، ولأن كل ما ينطق ويتكلم يخفي من ورائه نسيجا من التأويلات العنيفة، لهذا السبب هناك علامات ودلائل تحثنا على القيام بتأويل لتأويلها وتدفعنا لأن نثور ضدها من حيث هي علامات. بهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الـ allegoria و الـ hypnoia توجد في أعماق اللغة وأساسها وقبلها وليست هي ما انفلت فيما بعد خلف الكلمات لكي يزحزحها عن مكانها ويهزها، بل ما ولد هاته الكلمات وجعلها تشع بنور لا يقر على حال. لذا كان المؤول عند نيتشه هو الصدوق. إنه «الصادق» الحق. لا لكونه يكشف عن صدق وحقيقة مختبئين ويفصح عنهما. بل لأنه ينطق بالتأويل الذي يكون من مهمة حقيقة ما أن تغلفه. وربما كانت هاته الأسبقية التي يتقدم عن طريقها التأويل على الدلائل والعلامات هي أهم ما يحتوي عليه التأويل المعاصر.

إن القول بأن التأويل يسبق الدليل ويتقدمه يفترض أن الدليل ليس كائنا بسيطا (طيبا) مثلما كانت الحال خلال القرن السادس عشر، حيث كانت غزارة الدلائل والعلامات ووجود تشابه بين الأشياء، دليلين على طيبة الرب، ولم يكونا ليفصلا الدليل من فحواه إلا عن طريق حجاب شفاف. وعلى العكس من ذلك، يبدو لي أنه انطلاقا من فرويد وماركس ونيتشه، سيصبح الدليل شريرا خبيثا وسيتخلى عن طيبته، أعني أنه أصبح يضمر، بكيفية غامضة، نوعا من سوء النية. وهذا بمقدار ما أن الدليل تأويل لا يعطي نفسه ولا يُقدّمها على أنها كذلك. فالعلامات هي تأويلات تحاول أن تبرر ذاتها، وليس العكس.

على هذا النحو تعمل النقود كما نجد تحديدها في كتاب **نقد الاقتصاد السياسي** وعلى الأخص في الكتاب الأول من **الرأسمال**، وعلى هذا النحو أيضا تعمل الأعراض عند فرويد. . . أما عند نيتشه فإن الكلمات والعدالة والتصنيفات الثنائية للخير والشر، وبالتالي فإن العلامات كلها هي عبارة عن أقنعة . إن الدليل إذ يكتسي هذه الوظيفة الجديدة لإخفاء التأويل و تغطيته يفقد وجوده البسيط وكونه مجرد دال. هذا الوجود الذي كان مايزال يحتفظ به خلال عصر النهضة. فكما لو أن سمك العلاقة قد اتسع وانفتح على المفاهيم السلبية التي لم تكن تعرف إلا اللحظة الشفافة للحجاب. أما الآن فستنظم داخل العلامة شبكة من المفاهيم السلبية والتناقضات والتعارضات، وأعنى مجموع القوى السلبية التي حللها (دولوز) تحليلا جيدا في كتابه حول نيتشه .

«قلب الجدل ليقف على قدميه»، إذا كان لهاته العبارة من معنى أفليس هو الضبط استعادة السلب وفعاليته ليشغل ذلك السمك ويحتل ذلك المكان المفتوح اللانهائي الذي لا يحتوي على أي شيء حقيقي ولا يعرف أي حل للتناقض؟ ذلك أن الجدل كان قد قضى على هذا عندما اتخذ معنى إيجابيا.

لنعرض في النهاية السمة الأخيرة للتأويل : فالتأويل يجد نفسه مرغما على أن يؤول ذاته إلى ما لانهاية، وأن يتناول ذاته من جديد وعلى الدوام. تتمخض عن ذلك نتيجتان أساسيتان : أولاهما أن التأويل يكون دوما للمجهول الذي قام بالتأويل. فنحن لا نؤول المعنى الذي يوجد في المدلول وإنما نؤول هذا الذي قام بالتأويل. فليس مبدأ التأويل إلا المؤول. ولعل ذالك هو المعنى الذي يعطيه نيتشه لكلمة (سيكولوجيا). أما النتيجة الثانية فهي أن التأويل يكون عليه دوما أن يؤول ذاته. وهو لا يملك بدا من أن يؤول ذاته على الدوام. فمقابل زمن العلامات الذي هو زمن الأجل المحدود، ومقابل زمن الجدل الذي هو بالرغم من كل شيء زمن خطي، لدينا زمن التأويل الذي هو زمن دائري. فهذا الزمن مرغم على أن يمر من الموقع نفسه الذي مر به من قبل. الأمر الذي ينتج عنه أن الخطر الوحيد الذي يتهدد التأويل هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي، أولي، حقيقي، كما لو كانت آثارا منسجمة بارزة واضحة منسقة.

وعلى العكس من ذلك، فإن ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات. ويبدو أن علينا أن ندرك جيدا هذا الأمر الذي يتناساه معظم المفكرين المعاصرين، وهو أن التأويل والسيميلوجيا عدوان لدودان. فإذا كان تأويل ما يرد نفسه الى السيميولوجيا فإنه سيكون مضطرا لأن يؤمن بوجود العلامات والدلائل وجودا مطلقا. وحينئذ سيتخلى عن العنف وعدم الاكتمال ولا نهائية التأويل كي يدع المجال شاغرا لرعب الاشارات ولكي يتهم اللغة. وها هنا نجد الماركسية كما آلت بعد ماركس. وعلى العكس من ذلك فإذا ما انطوى التأويل على ذاته، فإنه سيقتحم مجال اللغات التي لا تنفك يفضي بعضها الى بعض، وسيلج ذلك الميدان الذي يفصل الجنون عن اللغة الخالصة. وها هنا نلفي نيتشه.

مناقشة

وم : لقد بينتم على أحسن وجه أن التأويل عند نيتشه لا يتوقف أبدا، وأنه يشكل سدى الواقع ذاته. وفضلا عن ذلك فإن تأويل العالم و تغيره أمران لا يختلفان عند نيتشه. ولكن هل يمكن أن نذهب المذهب نفسه بصدد ماركس؟ فنحن نعلم أنه يقابل، في نص مشهور، بين تغيير العالم و تأويله.

وكو : كنت أتوقع أن يعترض علي بهذه العبارة لماركس. وعلى كل حال فإذا فحصتم ما يقوله ماركس في الاقتصاد السياسي، ستلاحظون أنه يعامله دوما ككيفية في التأويل.

إن النص الذي تشيرون إليه حول التأويل يتعلق بالفلسفة وبنهاية الفلسفة ولكن فيما يتعلق بالاقتصاد السياسي كما يفهمه ماركس ألا يمكن أن يشكل تأويلا ؟ لكنه تأويل غير معيب ولا مدان لأنه يدخل في حسابه تغيير العالم ويتبناه بمعنى من المعاني.

وم : هناك سؤال آخر : أليست الفكرة الأساسية عند كل من ماركس ونيتشه وفرويد هي كون الوعي يغالط ذاته ويوهمها؟ أليست هاته هي الفكرة الجديدة التي لم

تظهر قبل القرن التاسع عشر والتي نجد أصولها عند هيجل؟

فوكو: سيكون خذلانا مني أن أنبهكم إلى أن المسألة التي وددت طرحها ليست هي هذه. لقد حاولت أن أقف عند التأويل في حد ذاته، فلماذا أعيد النظر في التأويل؟ هل كان ذلك تحت تأثير هيجل؟

أمر مؤكد هو أن الأهمية التي تعطى للدليل، أو على الأقل أن التحويل الذي عرفته أهمية الدليل تم عند نهاية القرن الثامن عشر، أو بداية القرن الماضي، وذلك لأسباب متعددة من بينها اكتشاف فقه اللغة بمعناه التقليدي، وتنظيم سلسلة اللغات الهند ـ أوروبية، وفقدان مناهج التصنيف لأهميتها وصلاحيتها، كل هذا ربما يكون قد ساهم في إعادة تنظيم العالم الثقافي الغربي بدلائله وعلاماته. وإن أمورا مثل فلسفة الطبيعة، بالمعنى الواسع للعبارة، لا كما هي عند هيجل وحده بل عند جميع معاصريه من الألمان، هي من دون شك، دليل على هذا التحول الذي عرفته حياة العلامات وكيفية تنظيمها، والذي هز الثقافة الأوروبية وقتئذ.

يبدو لي أنه من الأليق والأجدى، بالنسبة لنوع المسائل التي نطرحها اليوم، أن نعتبر فكرة مغالطة الوعي وتوهمه موضوعا تولّد عن التحوّل الذي عرفته حياة الدلائل والعلامات، بدل أن نرى فيه، على العكس من ذلك، أصلا للاهتمام بالتأويل.

توبس: ألا يشكو التحليل الذي قدمه فوكو من بعض النقصان؟ فهو لم يأخذ بعين الاعتبار تقنيات التفسير الديني التي لعبت دورا حاسما، ولم يتابع تطورها التاريخي. وبالرغم من كل ما قاله مؤخرا فيبدو لي أن التأويل قد بدأ في القرن التاسع عشر مع هيجل.

فوكو: لم أتحدث عن التأويل الديني الذي يكتسي بالفعل أهمية قصوى، وإن كنت لم أفعل فلأنني في هذه النبذة التاريخية التي عرضتها لم أهتم بالدلالة وإنما

بالدلائل والعلامات. أما فيما يتعلق بالقطيعة التي عرفها القرن التاسع عشر فلا أرى مانعا من وضع نقطتها عند هيجل. ولكن فيما يتعلق بتاريخ العلامات في معناها الواسع لا يكتسي اكتشاف اللغات الهند ــ أوروبية واختفاء النحو العام ولا حلول مفهوم العضوية محل المزاج أهمية أقل ما تكتسيه الفلسفة الهيجلية. فنحن لا ينبغي أن نخلط بين تاريخ الفلسفة وبين حفريات المعرفة.

فاتيمو : إذا كنت وفقت في الفهم، فيبدو لي أنكم ترون بأن ماركس ينبغي أن يوضع في صنف المفكرين الذين كشفوا، مثل نيتشه لا نهائية التأويل. وإذا كنت أؤمن على ما قلتموه بصدد نيتشه فأنا أتساءل بشأن ماركس عما إذا لم تكن هناك نقطة يقف عندها التأويل؟ فماذا تعني البنية السفلى سوى أمر ينبغي أن يعتبر كأساس.

فوكو : لم أشرح موقفي بما فيه الكفاية بصدد ماركس، وأنا أهاب ألا يكون في مقدوري الآن أن أقوم بذلك، ولكن **نأخذ الثامن عشر من بروميير** على سبيل المثال: فهنا لا يقدم ماركس تأويله على أنه تأويل نهائي. وهو يعلم، كما يؤكد أن بإمكاننا أن نقوم بتأويل أكثر عمقا، أو أكثر عمومية، وأن لا تفسير يكتفي بمحاذاة السطح.

بان فال : أعتقد أن هناك حربا تدور بين نيتشه وماركس، وبين نيتشه وفرويد، بالرغم مما يجمعهم من تشابه. إذا كان ماركس على حق، فينبغي تأويل نيتشه كظاهرة عرفتها البورجوازية في وقته. وإذا كان فرويد على حق فيلزم إقتحام لا شعور نيتشه.

لهذا فأنا أرى الحرب دائرة بين نيتشه والمفكرين الآخرين. ألسنا نتوفر من التأويلات على مقدار يفوق الكفاية؟ لقد أصبحنا مصابين بمرض «التأويل». ليس من شك في أنه ينبغي لنا دوما أن نؤول. ولكن أليس هناك شيء هو موضوع

التأويل؟ وأضيف سؤالا آخر : من الذي يؤول؟ وأخيرا إذا كنا ضحايا أوهام ومغالطات فما مصدرها ؟ هناك مخادع، ولكن من يكون ؟ هناك دوما تأويلات وما أكثرها : هناك ماركس. فرويد، نيتشه وهناك أيضا دوغوبينو... هناك الماركسية والتحليل النفسي وهناك أيضا تأويلات عنصرية.

فوكو : إذا نظرنا إلى التأويل كعملية لا متناهية لا تقف عند نقطة مطلقة تحاكم فيها نفسها، فإننا سنفهم لماذا هذا التعدد في التأويلات ولماذا هذه الحرب بينها. بحيث إننا سنكون عرضة للتأويل عندما نؤول. هذا ما ينبغي أن يعلمه كل مؤول وهذا السيل من التأويلات سمة تميز الثقافة الغربية في الوقت الراهن.

فال : وهناك مع ذلك أناس لا يؤولون.

فوكو : حينئذ فهم يكررون ، يلوكون اللغة ذاتها.

فال : لماذا تقول ذلك ؟ فكلوديل مثلا يمكن بطبيعة الحال أن نخضعه لتأويلات متعددة، لتأويل ماركس أو لتأويل فرويد، ولكن بالرغم من ذلك فالمهم أن الأمر يتعلق بأعمال كلوديل في جميع الأحوال. أما أعمال نيتشه فيصعب أن نقول عنها الشيء نفسه فهو لا يستطيع أن يصمد أمام التأويلات الماركسية والفرويدية.

فوكو : لا أستطيع أن أذهب الى القول بأنه لم يصمد. صحيح أن تقنيات التأويل عند نيتشه تنطوي على شيء مخالف تمام الاختلاف ، وهذا ما يمنعنا من إقحامه داخل «الرابطات» التي تشكلت اليوم والتي يمثلها الشيوعيون من جهة، وأصحاب التحليل النفسي من جهة أخرى. لا يمتلك النيتشويون إزاء ما يؤولونه...

فال : هل هناك نيتشويون : الظاهر أن هذا الأمر مشكوك فيه.

باروني: أود أن أسألكم ما إذا كنتم ترون أن الموازاة التي يمكن أن توضع بين نيتشه وماركس وفرويد يمكن أن تصور كالتالي :

يسعى نيتشه ، في تأويله ، إلى تحليل العواطف النبيلة مبينا ما تخفيه في حقيقتها

(نلاحظ هذا في جنيالوجيا الأخلاق)، بينما يرمي فرويد في التحليل النفسي إلى الكشف عن محتواها الكامن وهنا أيضا تذهب العواطف النبيلة ضحية التأويل. وأخيرا، فإن ماركس سيهاجم الوعي السعيد للبرجوازية كي يكشف عما يوجد في أغواره، وهكذا فإن التأويلات الثلاثة تظهر وكأنها تخضع للفكرة نفسها. وهي أن هناك علامات ينبغي ترجمتها والكشف عن دلالتها، حتى وإن كانت هذه الترجمة عسيرة معقدة محتاجة إلى أن تتم في مراحل قد تصل إلى ما لا نهاية له. بيد أن هناك نوعا آخر من التأويل في علم النفس، وهو تأويل معارض يصلنا بالقرن السادس عشر الذي تحدثتم عنه ، ذلك هو تأويل يونج الذي كان يعيب على التأويل الفرويدي سمه السلبي الهدام. يضع يونج الرمز مقابل العلامة والدليل من حيث إن العلامة هي ما ينبغي ترجمته إلى محتواه الكامن، في حين أن الرمز لا يحتاج الى تلك الترجمة وهو يتكلم لوحده وبالرغم من أنني سبق وقربت نيتشه من فرويد وماركس ، فيبدو لي الآن أنه قريب أيضا من يونج. فنيتشه، شأنه شأن يونج ، يقابل بين الأنا والهو، بين العقل «الصغير» والعقل «الكبير». إن نيتشه مؤول صارم قاس، ولكنه يتوفر على طريقة في الاصغاء لصوت« العقل الكبير» تقربه من يونج.

فوكو : لا شك أنكم على صواب.

ا. رامنو :أريد أن أعود الى نقطة سبق أن أثيرت : لماذا لم تتحدثوا عن دور التفسير الديني؟ فيبدو لي أننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن تاريخ الترجمات : لأن كل ناقل للكتاب المقدس يعتقد أنه ينقل المعنى الذي أودعه الله الكتاب، وبالتالي فهو يحمله وعيا لا متناهيا. وأخيرا فإن الترجمات تتطور بتطور الأزمان وهناك شيء ينكشف عبر هذا التطور. وهذه مسألة لا تخلو من تعقيد. أمر آخر، قبل أن أصغي الى عرضكم كنت أفكر في العلاقات التي يمكن أن تربط نيتشه بفرويد. إذا ما

تصفحتم أعمال فرويد وكتاب (تجونس) عن حياة فرويد، لا تجدون شيئا كثيرا عن تلك العلاقة ، الشيء الذي يدفعني إلى التساؤل : لماذا سكت فرويد عن نيتشه ؟

بصدد هذه النقطة هناك أمران : الأمر الأول هو أنه في سنة 1908 على ما أظن، اتخذ تلامذة فرويد، وأعني رانك وفدلر، كموضوع لأحد مؤتمراتهم الصغيرة أوجه الشبه والتماثل بين أطروحات نيتشه (وخصوصا تلك التي جاءت في كتاب **جنيالوجيا الأخلاق** وبين أطروحات فرويد، وقد تركهم فرويد يفعلون دون أن يتدخل ، مبديا كل تحفظ ، وأعتقد أن كل ما صرح به في هذا الصدد يكاد ينحصر في هذه العبارة : إن نيتشه يأتي بفائض من الأفكار في الوقت ذاته . الأمر الثاني هو أن فرويد قد تعرف ابتداء من سنة 1910 على (لوسالومي) وما من شك في أنه قام بتحليلها ونتيجة لهذا فربما تكون هناك علاقة طبية قد نشأت بين نيتشه وفرويد عن طريق لوسالومي والحال أنه لم يكن في استطاعته أن يتحدث عن تلك العلاقة. وما هو مؤكد، هو أن كل ما نشرت لوسالومي فيما بعد يشكل جزءا من تحليلها اللامتناهي. وينبغي قراءة ما كتبته من هذا المنظور. وفيما بعد نجد كتاب فرويد **موسى والتوحيد** حيث يدور حوار بين فرويد وبين نيتشه كاتب جنيالوجيا **الأخلاق**. ها أنتم ترون أنني لاأعمل إلا على إثارة المسائل، فهل لكم ما تساهمون به في حلها؟

فوكو : ليس لي ما أضيفه إلى ما قلتموه. حقا لقد أثار انتباهي صمت فرويد بشأن نيتشه، اللهم جملة أو جملتين فحسب. وهذا أمر غريب، أما تفسير ذلك عن طريق تحليل (لوسالومي) وكونه لم يستطع أن يقول شيئا أكثر...

أ. رامنو: إنه لم يرد أن يقول شيئا أكثر.

ديمونبين : لقد قلتم بصدد نيتشه إن تجربة الجنون كانت أقرب نقطة إلى المعرفة المطلقة، هل

يمكن أن أسألكم رأيكم في مدى معرفة نيتشه لتجربة الجنون؟ لو توفر لكم الوقت لكان من المفيد طرح المسألة بصدد مفكرين عظام آخرين، شعراء كانوا أم كتابا مثل هولدرلين ونرفال وموباسان، بل وموسيقيين أمثال شومان ودوبرال ورافيل، ولكن لنحصر سؤالنا حول نيتشه. أهذا ما كنتم تعنونه؟

فوكو : نعم.

د. بولين : ألم تكونوا تقصدون ««شعوره» أو «تخمينه» للجنون ؟ أتعتقدون حقا أن مفكرين من مستوى نيتشه يمكن أن يعرفوا «تجربة الجنون» .

فوكو : أجيبكم نعم بكل تأكيد.

د. بولين : لا أفهم ما تعنونه لأنني لست مفكرا كبيرا.

فوكو : لا أعني هذا.

فالكل : سيكون سؤالي مختصرا، وهو يتعلق بما أطلقتم عليه «تقنيات التأويل، التي يظهر أنكم ترون فيها، لا أقول بديلا، وإنما خلفا، واستمرارا ممكنا يخلف الفلسفة. ألا تعتقدون أن هذه التقنيات هي تقنيات «علاج »، علاج الفرد عند فرويد، وعلاج الإنسانية عند نيتشه؟

فوكو : أعقد أن المعنى الذي اتخذه التأويل خلال القرن التاسع عشر قد اقترب حقا مما تعنونه بالعلاج. لقد كان التأويل خلال القرن السادس عشر يتخذ معناه جهة الوحي والخلاص. أكتفي بأن أورد جملة لمؤرخ يدعى «غارسيا» كتب سنة 1860: «لقد حلت الصحة في أيامنا هذه محل الخلاص».

نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ

1 ـ الجنيالوجيا ذات لون رمادي مشوب بالغموض ، تتطلب الكثير من الاناة والتوثيق، ذلك أنها تتعامل مع مخطوطات قديمة متآكلة كتبت أكثر من مرة.

لقد أخطأ بول ريه Paul Ree، كغيره من الإنجليز، حينما خصص وصفا للنشأة الخطية ـ وذلك بضمه تاريخ الأخلاق كله في سياق نفعي وحسب، كما لو أن الكلمات ذات دوما تحفظ معانيها والرغائب منازعها والأفكار منطقها، وكما لو أن هذا العالم بأشيائه المكتوبة والمقصودة لم يعرف الاجتياح والعراك والمكر والخديعة. لذلك وجب أن تتحلى الجنيالوجيا بالحيطة والحذر لتثبت المعالم المتفردة للأحداث بعيدا عن كل غائية رتيبة، وترصدها في الموقع الذي لايتوقع حدوثها فيه إلا نادرا، وحيثما لا يكون ثمة تاريخ بالمرة يجري على العواطف والحب والغرائز، ثم تضع اليد على حالات عودتها، لا لرسم منحنى بطيء لنموها وإما للتلاقي من جديد بالمشاهد المختلفة التي لعبت فيها أدوارا مختلفة، ولتحديد ثغراتها واللحظة التي لم يكتب لها أن تحدث فيها (أفلاطون لم يتحول إلى محمد بهجرته الى سراقوصة .syracuse).

تتطلب الجنيالوجيا إذن عناء معرفيا وعتادا من التراكم وصبرا.[1] فلا يجمل بنا

1- Le Gai savoir, § 7

أن نشيد مآثرها الفذة «بأخطاء كبيرة ناجعة»، بل «بحقائق صغيرة تبنى بمنهج صارم»[2] إنها باختصار تتطلب باعا علميا طويلا. ليس تعارض الجنيالوجيا مع التاريخ كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العالم الضيقة والمحدودة، بقدر ما هو تعارض مع العرض التاريخي الميتافيزيقي للدلالات المثالية والغائيات غير المحددة، إنه تعارض مع البحث في الأصل«origine ».

2 ـ نجد عند نيتشه نوعين من الاستعمال لكلمة ursprung، أحدهما لم تقع الإشارة إليه يقوم مقام مفردات من نوع : entest bung و herkunft وabkunft و geburt، **فجينيالوجيا الأخلاق** على سبيل المثال عندما تتعرض لموضوع الواجب أو الشعور بالخطيئة إنما تتحدث فيهما عن enstebung أو عن ursprung[3] بيد أن هذا الاستعمال يصبح واردا في **العلم المرح** gai savoir عندما يتعرض للمنطق والمعرفة إما بمعنى ursprung أو entest-bung أو herkunft[4] .

أما النوع الثاني من الاستعمال للكلمة فقد وقعت الإشارة إليه، إذ يجعله نيتشه في تعارض مع كلمة أخرى. فالفقرة الأولى من **إنساني، مسرف في الانسانية** تقيم مواجهة بين الأصل المعجز الذي تبحث عنه الميتافزيقا، ومختلف التحليلات المتصلة بفلسفة تاريخية تطرح أسئلة من نوع :

Uberherkunft und Ursprung، كما أن كلمة Ursprung تستعمل أحيانا ضمن أسلوب ساخر ومغاير لكل توقع. فقد نتساءل على سبيل المثال عن أساس الأخلاق الأصلي Ursprungالـذي طالما بحثنا عنه منذ أفلاطون، هل يكمن في الخلاصات الصغيرة الراعبة، Pudenda origo[5] ، ثم إيان نبحث عن أصل الدين Ursprung الذي كان شوبنهاور يضعه ضمن عاطفة ميتافزيقية تتعلق بالماوراء؟ قد يكون هذا الأصل وليد اختراع (Erfundung) أو شعوذة أو اختلاق (kunsts) أو صنعة أو طرائق من

2- Humain , trop humain, § 3
3- Généalogie de la morale, II, § 6et § 8
4- G.S. !10,!!1,300
5- Aurore, § 102.

السحر الأسود الموضوع في صيغة عمل [6] Schwarz Kunstruck.

فيما يخص استعمال كل هذه الكلمات والتورية الكامنة في كلمة Ursprung يعد المدخل إلى الجنيالوجيا L'avant propos أحد النصوص البالغة الدلالة. ففي مستهله تم تحديد البحث كما لو كان أصلا لكل الأحكام الخلقية المبيتة حيث أمست الكلمة المستعملة هي Herkunft، نيتشه يرجع في هذا النص إلى الوراء ليلقي نظرة تاريخية على هذا البحث ضمن حياته الخاصة ، يستعيد ذلك الزمن الذي كان «يستنسخ» فيه الفلسفة متسائلا ما إذا كان لازما نسبة الشر الى الاله ؟ وهو سؤال كان مبعث ضحكه فيما بعد إذا اعتبره بمثابة بحث عن Ursprung الكلمة عينها التي سوف يسم بها عمل بول ريه[7]، فقد أثار كل التحليلات النيتشوية الصرف والتي بدأت مع **إنساني، مسرف في الإنسانية** متحدثا من خلال ذلك عن Herkunft hypotheses كيما يقف على طابعها المميز. على أن استعمال كلمة Herkunft هنا لم يكن استعمالا مجانيا، إنه يفيدنا في تمييز نصوص كثيرة من كتاب **إنساني،مسرف في الإنسانية** كانت مكرسة للبحث في أصل الأخلاق والزهد والعدالة والعقاب. على أن الكلمة المتداولة في سائر المعالجات تظل هي كلمة [8] Ursprung. ويبدو أن نيتشه كان يرغب في الأيام التي كتب فيها الجنيالوجيا في إبراز التعارض بين Herkunft و Ursprungالأمر الذي لم يخض فيه من قبل بحوالي عشر سنوات ، لكنه بعد الاستعمال النوعي لهاتين الكلمتين ارتد إلى استعمال محايد ومتكافىء في الفقرات الأخيرة من المدخل الى **الجنيالوجيا**[9].

قد نتساءل لماذا كان نيتشه الجنيالوجي يعزف في بعض المناسبات عن البحث في الأصل ويتنكر له؟ Ursprung، لأننا دون ريب نجهد أنفسنا في الحصول على ماهية الشيء وعلى إمكانه الأشد نقاء وعلى هويته المنطوية على ذاتها بعناية فائقة وعلى صورته

6- G .S. § 151 et § 353,A. § 62,G.M.I., § 14 Crépuscule, §7.
7.P.Ree. Ursprung der moralischen Empfindungen
8- H.T.H.Ursprung der Gerechtigkeit.
9- Ursprung, Herkumpt

الثابتة المتقدمة على كل ماهو خارج وعارض ومتعاقب. إن البحث عن أصل من هذا القبيل معناه السعي الحثيث لإيجاد«ما قد تم وكان»، ايجاد «ذات»، ذات لصورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، معناه أيضا اعتبار كل ما حدث من تحول وحيل وتنكر عوارض طارئة. البحث عن الأصل معناه في الأخير الشروع في إماطة اللثام عن هوية أولى. من حقنا أن نتساءل: «إذا كان الجنيالوجي يعتد بالإصغاء إلى التاريخ بدل التصديق بالميتافيزيقا فما عساه يستفيد ؟ أن وراء الأشياء «شيئا آخر» سواها ؟ من المؤكد أن الأمر لا يتعلق بأسرار الأشياء الأساسية التي لا تاريخ لها بل بالسر التي هي إياه من غير ماهية أو بماهية تشكلت لها بالتدريج جزءا فجزءا بدءا من أشكال كانت غريبة عنها. هل يعتبر العقل بيت القصيد هنا ؟ لكن ألا يمكن أن نعتبره ناشئا هو الآخر عن الصدفة[10] ومن الوهلة الأولى «بكيفية معقولة»، أم أن بيت القصيد هو التشبث بالحقيقة وبصرامة المناهج العلمية؟ بيد أنه تشبث إنما ينم عن أهواء العلماء وأحقادهم وسجالهم الذي لا ينتهي المطبوع بالتعصب والرغبة في الافحام بأسلحة شحذت شحذا بطيئا عبر صراعات شخصية طويلة[11]. ثم ماذا عن الحرية : هل هي في جذر الإنسان شيء يشده أبدا إلى الكينونة والحقيقة ؟ ليست الحرية في الواقع سوى اختراع «الطبقات المسيرة»[12]. ما نعثر عليه في بدء تاريخ الأشياء ليس تلك الهوية التي تحفظ الأشياء و تصونها، بل الاختلال، اختلال الأشياء الأخرى والشتات، ولا شيء غير الشتات.

إن التاريخ الجنيالوجي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافزيقي قائم على تصور مؤداه أن الاشياء في بدئها تتوفر على ماهو نفيس جدا وجوهري جدا[13]. أي أننا نميل إلى الاعتقاد بأن الأشياء كانت في بدئها على درجة من الكمال ، وخرجت من يد خالقها متوهجة أو غارقة بالأحرى

10-A. § 123
11- H.TH. § 34
12- V.O. § 9
13-Ibid. § 3

في صبيحة أولى ضياؤها من غير ظلال. يفترض في الأصل أنه موجود دوما قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل العالم والزمن. إنه بجوار الآلهة دوما وبصحبتها، وكل حديث عنه هو تغن بمحتده الإلهي. أما البداية التاريخية فموقعها في الأسفل، والأسفل هنا لا يعنى التواضع ولا الاحتشام البادي في خطو اليمامة، بل يعنى الاستخفاف والسخرية وسقوط مظاهر الزهو كلها. «لطالما بُذلت محاولات لبعث عاطفة سيادة الإنسان والتدليل على منشئه الإلهي : بيد أن هذا الجهد لم يقد سوى إلى درب مسدود وممنوع، لأن القرد واقف على بوابته»[14]. التكشيرة التي بدأ بها الإنسان كانت تنم عن آماله، حتى زرادشت Zarathoustra له قرده الذي يقفز وراءه ويمسك بتلابيبه .

المسلمة الأخيرة من مسلمات الأصل والمرتبطة بالمسلمتين الأوليين : أن الأصل موطن الحقيقة ومستودعها. فهو النقطة المتناثئة أبدا في خلف بعيد، والسابقة على كل معرفة وضعية، لا، بل هو الذي يجعل المعرفة أمرا ممكنا، المعرفة التي إذ تستعيده تتنكر له خلال كل ثرثرتها. قد يضيع الأصل مع خضم التمفصل هذا حيث ترتبط حقيقة الأشياء بحقيقة الخطاب الذي سرعان ما يضفي عليه طابعا من الغموض ويغيبه «بيد أن قساوة مثل هذا التاريخ تجبرنا على قلب المعادلة والتخلي عن ذاك البحث المراهق، ذلك أن وراء كل حقيقة مهما تكن راهنة ومقيسة كثرة كاثرة من الأخطاء، فلا يصدقن أحد «إن الحقيقة تبقى حقيقة ونحن نرفع عنها الحجاب، فلدينا من التجارب المعيشة ما يكفي لإقناعنا بهذا الأمر». الحقيقة نوع من الخطأ لما يدحض بعد، عمل النضج التاريخي على تثبيته[15]. أضف إلى ذلك أن مسألة الحقيقة لما لها من حق في رفض الخطإ والاعتراض على كل اشتباه، وبما يحصل لها من قبول عند العلماء تارة، ومن حفظ عند الأتقياء تارة أخرى ثم انكفاؤها إلى عالم النجاة أحيانا أخرى حيث تلعب في آن واحد دور المصالحة والأمر، وتعرضها أخيرا للرفض باعتبارها فكرة لا طائل من ورائها كلها حشو وتناقض، ألا يدل

---

14. A. § 49
15- Nietzsche contre Wagner; p.99

ذلك كله على تاريخ، تاريخ لخطإ يحمل اسم الحقيقة.[16] وإذن فللحقيقة مع كل ما تمتعت به من سيادة تاريخ ضمن التاريخ، تاريخ لانكاد نخرج منه إلا ساعة الظل القصيرة، عندما يتبين أن الضياء لن يفيض من أعماق السماء ولا من بشائر النهار الأولى[17].

لن تتأتى لنا إذن جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر. ويجب ألا نشعر بخجل ونحن نبحث عنها حيثما تكون، حتى ولو في «قعر الوهاد المقفرة»، وأن نمهلها حتى تصعد من المتاهة التي لم تعد أية حقيقة فيها تتولى حفظها وحراستها. إن احتياج الطبيب الجنيالوجي للتاريخ من أجل تجنب أوهام الأصل كاحتياج الفيلسوف إلى الطبيب من أجل تجنب ظلال الروح. يجب أن نتعلم كيف نتعرف على حوادث التاريخ وهزاته ومفاجآته والانتصارات الهشة والهزائم غير المستساغة والتشديد على الاهتمام بالبداية والمحتد والإرث الموروث وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد. فكلما تعرفنا على حالات ضعفه وقواه وتصدعه ومناعته إلا وقفنا على مدى صدق الخطاب الفلسفي وأمكننا الحكم له أو عليه، وكذلك الشأن بالنسبة للتاريخ، فهو بكل كثافته وهزائمه وأسراره المفزعة وهيجاناته المحمومة وحالات سكونه جسد للصيرورة ينبغي للمرء أن يكون ميتافزياقيا كيما يبحث له عن روح قد تكون ثاوية في مثالية قصية.

3 - إن مفردات Enstebung أو Herkunft تدل أكثر من كلمة Ursprung على موضوع الجنيالوجيا الخاص. ولقد جرت العادة أن تترجم جميعها بكلمة Origine الفرنسية لكن علينا مع ذلك أن نقف عند الاستعمالات الخصوصية لها. كلمة Herkunft تعني La souche، الأرومة وLa provenance، المصدر، أي النسب أو الانحدار القديم

16- G.S. § 265 et § 110
17.C.I.

من زمرة، زمرة دم أو عرق تنخرط فيها طائفة من مستوى رفيع أو وضيع - كما أن تحليل كلمة Herkunft قد يحيلنا على معنى العرق Race [18] أو النمط الاجتماعي [19] Type social لكن لا يعنى هذا أن العواطف أو الأفكار أو السجايا النوعية التي نلحظها في شخص تسمح لنا أن نضمه إلى زمرة أخرى ونلحقه بها، كأن نقول عن هذا الشخص إنه اغريقي أو انجليزي، بل إن الأمر يتعلق بتثبيت السمات الدقيقة الفريدة والشخصية التي تلتقي ببعضها لتشكل لدى الفرد الواحد شبكة متشابكة يصعب تميز عناصرها. قد يسمح لنا أصل من هذا القبيل، وبمنأى عن مقولة التشابه، ببيان كل السمات المختلفة، ووضعها على جانب ما... لقد بلغ الألمان، من باب التخيل، أوج تعقيدهم حينما زعموا امتلاك الروح المزدوجة. لقد أخطؤوا في حساباتهم أو توهموا بأن بإمكانهم السيطرة على ذلك الخليط من العروق الذي تشكلوا منه[20]. كلما زعمت الروح بأنها حققت توحدها إلا ويأخذ الأنا في إبداع هوية أو ضرب من التماسك، ويأخذ لجنيالوجى بدوره في البحث من البداية - بدايات لا تدخل تحت حصر من شأنها أن تترك اشتباها لونيا وسمة ضامرة لا تخطئهما العين التي لها بعض الإلمام بالتاريخ. أما تحليل المصدر فيفكك الأنا ويفرخ في أماكن تركيبه الفارغ آلافا من الحوادث الضائعة الآن.

قد يساعد المصدر في العثور تحت المظهر الوحيد لطبع ما، أو لمفهوم ما على كثرة كاثرة من الحوادث تشكلت من خلالهما (إما بفضلهما أو على الرغم منهما). إن الجنيالوجيا لا تدعى أنها تعلو الزمن لتحدث من وراء شتات النسيان ديمومة كبرى، ولا تشغل نفسها ببيان أن الماضي حي في الحاضر ويبعث الحياة فيها سرا بعدما وسم كل مراحله بصورة مرسومة من البدء. فما أبعدنا إذن عن الاهتمام بتطور نوع من الأنواع أو بقدر شعب من الشعوب. إن رصد الخيوط المعقدة للمصدر وتتبعها يقودنا إلى المحافظة

---

18. G.S. § 135,B.M. § 200,242,244 ;G.I. 5
19.G.S. § 348,349,B.M. § 260
20.B.M. § 244

على ما حدث ضمن شتاته و تبدده والى تتبث معالم تقوم على الأعراض والانحرافات التافهة والأخطاء وهفوات التقدير والحسابات الفاسدة والتي أنجبت كل ماهو موجود له قيمة عندنا. كل ما يقدمه لنا المصدر أنه يجعلنا نكتشف أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب ما نحن. برانية العرض هي التي توجد وحدها، ليس إلا[21]. لذلك كان كل أصل للأخلاق لا يتمتع بقدسية كالـ Herkunft له معنى نقدي[22].

إرث خطير، إذن، ذلك الذي يخلفه لنا المصدر، ولطالما رادف نيتشه كلمتي Herkunft و Erbschaft. لكن ينبغي ألا ننخدع مع ذلك، فالإرث ذاك ليس مكسبا ولا رصيدا يتراكم ويتعزز بقدر ما هو جملة من الشروخ والتصدعات غير المتجانسة تجعل الارث غير ثابت وقار، و تعمل من الداخل، أو من تحت، على تهديد الوريث الهش المهزوز: «إن الظلم وعدم الاستقرار في أذهان الناس ، وكذا الاختلالات وفقدان المقاييس المعيشة كلها ثمرة لعدم الصواب المنطقي ولنقص التعمق والاعتماد على الخلاصات المتسرعة التي اقترفها الاسلاف» [23]. البحث عن المصدر لا يؤسس : إنه يربك ما ندركه ثابتا، ويجزىء ما نراه موحدا ويجعلنا ندرك المطابق لذاته غير متجانس. اية قناعة قد تصمد بعد هذا؟ وأية معرفة؟ لنقم بتحليل جنيالوجي للعلماء - لذلك العالم الذي يجمع الأحداث بعناية في سجل له أو للعالم الذي يشغل نفسه بعملية الإثبات والنقض . الجينالوجيا سرعان ما تكشف فيما هم يتظاهرون بالنزاهة والتشبت المحض بالموضوعية ، أكداس أوراق كاتب الضبط ومرافعات المحامى - وليّ أمرهم [24].

نستطيع أن نقول أخيرا إن المصدر مشدود إلى الجسد[25]، مندرج في منظومته العصبية وفي مزاجه وجهازه الهضمي، سوء التنفس والتغذية ووهن الجسم وخوره أمور

21.G.III,17
22.Crépuscule
23.A. § 247
24. G.S. § 348 - 349
25. Ibid

موروثة من أسلاف اقترفوا أخطاء، فعندما يحملون النتائج محمل الأسباب ويعتقدون بعالم آخر غير هذا أو يصطنعون قيمة الخلود، أجساد أبنائهم هي التي تدفع الثمن. إن الجبن والنفاق كلاهما عطاء بسيط من عطاءات الخطإ، لا بالمعنى السقراطي القائل إن الشر ثمرة الجهل، ولا بمعنى ما يقال من انحراف عن الحقيقة الأصلية، بل إن الجسم يحمل في حياته ومماته، في لحظات قوته وضعفه الجزاء الذي يترتب عن كل حقيقة أو خطإ مثلما يحمل بالمقابل ، أصله ومصدره . لماذا أبدع الناس الحياة التأملية ؟ ولماذا أولوا هذا النوع من الوجود قيمة عليا ؟ ولماذا عزوا الى التخيلات المستقاة منه حقيقة مطلقة ؟ يمكن أن نقول «عندما تخور قوى الفرد في العهود الهمجية ويحس أنه مريض أو متعب، ومحزون أو مضيم وعاطل في النهاية - بصورة موقوتة عن كل رغبة أو شهوة سرعان ما يتحول الى رجل أفضل، يصبح أقل خطرا، ولا يمكن لأفكاره المتشائمة إلا أن تصاغ في قوالب من الكلم والتأملات يتحول بعدها إلى مفكر أو مبشر وسيعمل خياله على تطوير معتقده الخرافي»[26].

الجسد وما يتصل به من مناخ و تربة هو المكان الصالح للـ Herkunft. قد نعثر فوق الجسد على آثار الحوادث الماضية ، لأن الرغبات والإخفاقات منه تتولد، وفيه تنعقد عراها ثم تختفي بغتة، بل فيه أيضا تنحل لتدخل في صراع تتلاشى بعده في إثر بعضها، ويتوالى خصامها على هذا النحو بدون كلل.

الجسد ساحة لتسجيل الحوادث (أما اللغة والعلامات والأفكار فتذيب الحوادث وتبددها) إنه المكان الذي تفكك فيه الأنا (الأنا التي تحاول أن تمنحه شعورا زائفا بوحدة جوهرية)، انه حجم يخضع أبدا لتفتت مستديم، والجنيالوجيا باعتبارها تحليلا للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ ويخربه التاريخ .

---

26. A. § 42

4 ـ أما كلمة Entest-bung فهي تعني الانبجاس Emergence، ونقطة الانبثاق هي مبدأ الظهور وقانونه المتفرد. وواضح أن من يعكف أومن يبحث عن المصدر ضمن ديمومة لاانقطاع فيها يرتكب الخطأ ذاته الذي يرتكبه من يبحث في الانبجاس عن قصد غائي، تماما كمن يقول إن العين ما كانت لتظهر من زمن بعيد إلا لتبصر وتتأمل ، وإن العقاب لم يسخز عبر كل الأزمان إلا للعبرة. مع أن هذه الغايات التي تبدو متأخرة ولاحقة ليست سوى مرحلة راهنة لسلسلة من عملية الانصياع والتطويع asservissement ؛ العين كانت مسخرة في البدء للصيد والحرب ، والعقاب كان مرتبطا في أدواره المختلفة بالحاجة إلى الانتقام وإقصاء المعتدي وافتداء الضحية وخلق حالة من الرعب لدى الآخرين. إن الميتافيزيقا وهى تضع الحاضر في صلب الأصل تحاول اقناعنا عن طريق جهد غامض، بمصير ينزع إلى الإشراق و التجلي من الوهلة الأولى، أما الجنيالوجيا فتعيد إنشاء منظومات الانصياع والتطويع لا باللجوء إلى القوة التنبوئية للمعنى بل إلى فعل المجازفة في ضروب الهيمنة والاستيلاء.

ينشأ الانبجاس عن حالات من العنف ، ويبين لنا تحليل كلمة Entestbung فعل تلك الحالات والكيفية التي تتصارع بها والمعركة التي تخوضها إزاء الظروف المناوئة والمحاولة التي تبذلها ـوقد انقسمت على نفسهاـ لتنجو من التفسخ وتستعيد مناعتها وبأسها. وعلى سبيل المثال فإن انبجاس نوع (حيواني أو إنساني) وبالصلابة التي يصير إليها يتطلب معركة طويلة ضد شروط غير مواتية «إن النوع، بحكم كونه نوعا يحتاج إلى النوع ، يحتاج إلى شيء على قدر من الصلابة والانسجام يثبت به وجوده واستمراره إزاء جواره المقهور على مضض». أما انبجاس التغيرات الفردية فينشأ، بالمقابل، ضمن شروط أخرى من القوة أو (العنف)، وذلك عندما ينتصر النوع ولا يبقى ثمة خطر يتهدده، وعندما تمضي الأنانيات من الصراع مع بعضها إلى الصراع المشترك من أجل الشمس والنور[27].

---

27. B.M. § 262

قد يحدث أن تصارع القوة ذاتها ليس بغرض ناشيء من فرط النشوة في الانقسام، بل أثناء اللحظة التي يأخذ فيها الضعف مأخذه، بيد أن القوة تغالب عياءها، عياءها المتزايد باستمرار، تلتف حوله لتصرعه وتقيده بصنوف من الحرمان والتقشف وتلبسه رداء حلة سامية ليستعيد بعد ذلك مناعتها، تلك إذن هي الحركة التي ينشأ بمقتضاها المثال الزهدي في ظل «غريزة حياة متفسخة ومنخورة تصارع من أجل الوجود والبقاء»[28] ،وتلك هي الحركة التي نشأ بمقتضاها الإصلاح الديني في زمن لم تكن فيه الكنسية على درجة كبرى من الفساد[29]. في ألمانيا القرن XVIكانت الكاثوليكية ما تزال تتمتع بقدر من العنف يتيح لها أن تنقلب على نفسها لتؤاخذ كيانها الخاص و تاريخها الخاص ولتضفي على نفسها صبغة روحية تقوم على ديانة محض، ديانة الضمير.

إن الانبجاس إذن في ضرب من بروز القوى Forces على الساحة، طلوع وتوثب تقفز به حالات القوى تلك من الكواليس إلى المسرح بكل مالها من بأس وما هي عليه من عنفوان. وما كان نيتشه يدعوه Entest bung herd[30] لمفهوم الصلاح ليس تلك الطاقة التي تتمثل في الأقوياء ولا ردود الفعل التي تتجلى عند الضعفاء، بل المشهد الذي تتوزع فيه جميعها إزاء بعضها وفوق بعضها. انه ذلك الفضاء الذي يجعل منها أقساما منقسمة ويحفر لذاته فجوة بينها، وفراغا تتبادل من خلاله التهديدات والكلمات. وإذا كان المصدر يدل على صفة الغريزة ودرجتها أو مدى إخفاقها وكذا السمة التي تتركها على الجسد فإن الانبجاس يدل على موقع المجابهة . ويجب أن نحتاط من تصور المكان مجالا مغلقا تجرى فيه معركة أو مستوى يقف فيه الخصوم على قدم المساواة. إنه، بالأحرى -ومثل الأخيار والأشرار يشهد على ذلك- اللامكان ، مسافة محض وشاهد على أن الخصوم لا ينتمون إلى فضاء واحد. لا أحد بمسؤول عن الانبجاس ولا أحد بقادر على أن يجعل منه مجدا، إنه ينشأ دوما من خلال فجوة.

28. G.III.!3
29.G.S. § 148 et § 347
30.G.I.2

المسرحية التي تمثل إذن على الخشبة بدون مكان تظل هي هي: المهيمن والمهيمن عليه يكررانها بلا تحديد. إن التمييز بين القيم إنما ينشأ من وجود أناس يهيمنون على أناس[31]. كما أن فكرة الحرية إنما تنشأ من سيطرة طبقات على طبقات[32]. والمنطق[33] إنما ينشأ عندما يستأثر أناس بأشياء يحتاجونها في عيشهم ليبسطوا عليها هيمنة زمانية وليفوزوا بها عنوة. يجب أن نعلم أن ميزان الهيمنة ليس بميزان، لكن لا على غرار أن المكان الذي تجري فيه الهيمنة ليس بمكان. وهذا ما مكن لها عبر كل لحظة من لحظات التاريخ تثبيت نفسها في شعيرة من الشعائر، وتفرض صنوفا من الالزامات والحقوق وتؤسس قواعد اجرائية دقيقة.لقد أسست علامات ونقشت على الأشياء، بله الأجساد، ذكريات، جعلت نفسها رقيب حساب عل الديون، أضحت كونا من القواعد مسخرا لا للتخفيف والتلطيف، بل لارواء شهوة العنف. من الخطإ الاعتقاد كما هو متعارف عليه أن الحرب العامة، وقد استنزفت تناقضاتها الخاصة تنتهي بالتخلي عن العنف و تقبل إفناء ذاتها في قوانين السلم المدني، الرغبة المدبرة في الاقتتال والتعطش إلى الدم هما القاعدة السائدة، القاعدة التي تيسر الانطلاق المستمر للعبة الهيمنة وتجعل العنف الذي يتكرر بتدبير وعناية مشهدا ماثلا. ليس اللف الأخلاقي الكبير ولا الحساب النفعي المرتبطان بالرغبة في السـ م وطيب المصالحة والقبول الضمني بالقانون هما اللذان خلقا القاعدة، بل هما معا ليسا سوى ثمرة القاعدة ونتيجتها إن لم نقل إنهما التضليل المتعمد والمقصود، «الخطإ والضمير والواجب تتوفر جميعها على بؤرة انبجاس ضمن قانون الالتزامات، لكن هذا القانون مع بدايته سقي بالدم كما هو الشأن بالنسبة لكل شيء عظيم على وجه البسيطة»[34]. من العبث أن نقول إن الإنسانية تتقدم من معركة إلى أخرى تقدما بطيئا ينتهي بتعارف شامل متبادل تحل فيه القواعد المرعبة محل الحرب. ما تفعله الإنسانية أنها تنصب كل ضرب من العنف ضمن

31. B.M. § 260 , et aussi G.II, 12
32. V. O. § 9
33. G.S. § 111
34. G.III,6

منظومة من القواعد وتدمجه فيه، إنها بذلك تمضي من هيمنة إلى هيمنة.

تلك إذن هى القاعدة التي تسوغ أن العنف خلق للعنف، وأن أية هيمنة قد تحوي المهمين نفسه هنا، القواعد في حد ذاتها فارغة وعنيفة وغير مقيدة بأية غاية. لقد صنعت لتكون مسخرة لهذا الأمر أو ذاك، لحساب فلان أو فلان. لعبة التاريخ الكبرى تتمثل فيمن يفوز بالقواعد ويستأثر بها ويستعملها في معنى مغاير ويعكسها! لترتد إلى نحور الذين فرضوها. اللعبة تعتمد على من يقدر أن يغشى الجهاز المعقد ليوظفه توظيفا يقيد معه المهيمنين بقيود قواعدهم الخاصة. إن ضروب الانبجاس المختلفة والتي يمكن تثبيتها كمعالم ليست تلك الأشكال المتوالية لدلالة واحدة بعينها. إنها نتائج تترتب عن سلسلة من الإبدال والإحلال، كما تترتب عن غزو وفتوحات مقنعة ولف منهجي منظم. وإذا كان التأويل يعني من جهة ، إلقاء الضوء بتؤدة على الدلالة المخبوءة في الأصل فلتأخذ الميتافيزيقيا في هذه الحال على عاتقها مهمة تأويل صيرورة الإنسانية ، وإذا كان يعني من جهة أخرى الاستئثار، إما عنوة ، أو خدعة ، على منظومة من القواعد لا تنطوي على أية دلالة جوهرية وإدماجها ضمن لعبة أخرى ثم إخضاعها بعد ذلك لقواعد ثانية فإن صيرورة الإنسانية في هذه الحال تغدو عبارة عن سلسلة من التأويلات ، والجنيالوجيا ما عليها إلا أن تصبح تاريخا للأخلاق والمثل والمفاهيم الميتافيزيقية ، تاريخا لمفاهيم الحرية ولمفاهيم الزهد وكأنه مصدر انبجاس كل التأويلات المختلفة ، والمطلوب بعد ذلك هو إظهار تلك التأويلات وكأنها حوادث ماثلة على مسرح الإجراءات المرعية .

5 ـ ما هي العلاقات التي تربط الجنيالوجيا من حيث هي بحث عن Herkunft و Entstehung بما نطلق عليه عادة التاريخ ؟ نذكر المقاطع الشهيرة التي يقوم فيها نيتشه ضد التاريخ. وعلينا أن نعود اليها فيما بعد. وبالرغم من ذلك فإن نيتشه يطلق على الجنيالوجيا أحيانا Wirkliche Historie، كما أنه ينعتها، غير ما مرة، بأنها الروح

التاريخية و «الحس التاريخي»[35]. وفي الواقع، إن ما لم ينفك نيتشه عن انتقاده منذ الكتاب الثاني من **الاعتبارات في غير أوانها** هو ذلك الشكل من التاريخ الذي يقحم (ويفترض على الدوام) وجهة النظر التي تتجاوز التاريخ : وأعني التاريخ الذي بإمكانه أن يأخذ على عاتقه اختزال التنوع الزمني ورده إلى كلية منغلقة على ذاتها، التاريخ الذي من شأنه أن يجعلنا نتعرف على ذواتنا في كل الأزمان فيصالح بين التحركات الماضية ويجمع بينها؟ التاريخ الذي بإمكانه أن ينظر إلى ما سبقه نظرة يوم القيامة. إن تاريخ المؤرخين هذا يتخذ منطلقا له نقطة خارج الزمن، وهو يدعي أن بإمكانه أن يحكم على كل شيء بموضوعية يوم القيامة. ولكن ذلك آت من كونه يفترض حقيقة خالدة، ونفسا لا تفنى، ووعيا لا يكف عن الانطباق مع ذاته. إذا ما فسح الحس التاريخي المجال لوجهة النظر التي تتجاوز التاريخ، فإنه يصبح ضحية الميتافيزيقيا التي تجعل منه نوعا من العلوم الموضوعية فتفرض عليه رؤيتها «الخالدة». أما إذا لم يستند الحس التاريخي إلى أي مطلق فإنه يفلت من قبضة الميتافيزيقيا ليصبح الاداة المفضلة للجنيالوجيا. إذاك لن يعود إلا تلك النظرة الحادة التي تميز وتوزع وتشتت و تدع الفوارق والهوامش تعمل عملها. إنها نظ ة مفتتة قادرة على أن تفتت نفسها وتمحو وحدة هذا الكائن البشري الذي يفترض أن بإ كانه أن ينقل تلك النظرة إلى ماضيها.

إن الحس التاريخي يرمي في الصيرورة بكل ما أعتقد أنه خالد لا يفنى عند الإنسان (وهذا ما يجعله ممارسا لـ Wirkliche Historie) فنحن نعتقد أن العواطف خالدة؟ إلا أن لها تاريخا، وخصوصا تلك التي تبدو لنا أكثر نبلا وبعدا عن المنفعة. كما أننا نؤمن بثبات الغرائز، ونتصور أنها تعمل على الدوام هنا وهناك، الآن وفيما مضى، إلا أن المعرفة التاريخية لا ترى مانعا في تفتيتها، وإظهار تحولاتها، ورصد لحظات قوتها وضعفها وتحديد الفترات المتقلبة لسيادتها، وإدراك تكونها البطيء والحركات التي تقضي فيها على

---

35. G.avant-propos, § 7, et I, § 2,BM . § 224

نفسها[36]. ونحن نعتقد، على الأقل، أن الجسم لا تتحكم فيه إلا قوانين الفسيولوجيا، وأنه يفلت من التاريخ، وهذا عين الخطأ، الجسم يخضع لسلسلة من الأنظمة التي تشكله، وهو مشدود إلى إيقاعات العمل والاستراحة والأعياد، متجرع لسموم الغذاء والقيم، سموم العادات الغذائية والقوانين الأخلاقية معا. إنه يقيم لنفسه حواجز وموانع[37]. يتميز التاريخ «الفعلي» عن تاريخ المؤرخين في كونه لا يستند إلى أي ثابت من الثوابت: فليس في الإنسان - حتى جسمه، ماهو من الثبات بحيث يمكنه من أن يفهم الآخرين ويتعرف على نفسه فيهم. فكل ما نستند إليه كي نلتفت إلى التاريخ وندركه في كليته، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤوبة - كل هذا ينبغي تحطيمه و تكسيره. يلزم تفتيت كل ما من شأنه أن يخلق عزاء التعرفات. إن المعرفة، حتى في المستوى التاريخي، لا تعني «الاستعادة» فقط، وهي لا تعني، بالأولى، «استعادة الذات». سيكون التاريخ ««فعليا»، بقدر ما يقحم الانفصال في وجودنا ذاته. فيجزىء عواطفنا، ويشكك في ميولنا ويعدد جسمنا ويجعله في تعارض مع ذاته، حينئذ لن يدع شيئا يتمتع باستقرار الحياة أو الطبيعة، كما أنه لن يجري بعناد نحو غاية أبدية. إنه سيحفر الأساس الذي نسعى لإقامته عليه ويشن حملة على اتصاله المزعوم. ذلك أن المعرفة لم تخلق لأجل الفهم وإنما لأجل التكسير والحسم.

يمكننا أن نستخلص من هذا السمات المميزة للحس التاريخي كما يفهمه نيتشه. ذلك الحس الذي يضع الـ Wirkliche Historie مقابل التاريخ المتعارف عليه. ذلك أن الأول يقلب العلاقة التي تقام عادة بين بزوغ الحدث والضرورة المستمرة. هناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي إلى إذابة الحدث المتفرد في اتصال من وضع الفكر: هو الحركة الغائية أو التسلسل الطبيعي. أما التاريخ «الفعلي» فإنه يبرز الحدث في تفرده ووحدته، ولا يعنى الحدث هنا قرارا أو معاهدة أو حكم دولة أو معركة، وإنما علاقة قوى تنقلب، أو سلطة تنتزع، أو لغة تتبنى وتستعمل ضد أصحابها، أو هيمنة تضعف وتفتر

36. G.S. § 7
37. Ibid

وتتآكل لتفسح المجال لهيمنة أخرى تظهر في شكل مقنع. إن القوى المتحكمة في التاريخ لا تسعى نحو مرمى بعينه، ولا تخضع لعلاقات آلية، وإنما لصدف الصراع[38]. إنها لا تتجلى كأشكال متعاقبة لمقصد أساس، كما أنها لا تظهر كنتيجة، وإنما هي تتجلى على الدوام في تفرد الحدث. خلافا للعالم المسيحي الذي ينسجه العنكبوت الإلهي في كليته وخلافا للعالم الإغريقي الذي تتقاسمه سيادة الإرادة وهيمنة اللامعقول الكوني، فإن عالم التاريخ الفعلي لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو العلة الغائية، وإنما «لليد الحديدية للضرورة التي تهز الصدفة»[39]، إلى حد أن العالم كما نعرفه ليس هو تلك الصورة البسيطة التي تمحي فيها جميع الحوادث[40] كي تبرز شيئا فشيئا المعالم الأساسية، والمعنى النهائي والقيمة الأولى والأخيرة، وإنما هو غليان من الحوادث المتشابكة. إن العالم يبدو لنا اليوم «من الإتقان والعمق والامتلاء» ولكن «لأن كثيرا من الأخطاء والأوهام ولدته ولازالت تغنيه وتغذيه في سرية»[41]. إننا نعتقد أن حاضرنا يستند على مقاصد عميقة وضرورات قارة فنطلب من المؤرخين أن يقنعونا بذلك، بيد أن الحس التاريخي الحقيقي يعترف بأننا نعيش بلا روابط ولا هوية في غليان الأحداث الضائعة.

ثم إنه يمتلك القدرة على قلب العلاقة التي تربط القريب بالبعيد كما يقيمها التاريخ التقليدي في وفائه للميتافيزيقيا. وذلك أن هذا التاريخ يهوى نقل نظرته نحو الأزمنة البعيدة، والأعالي، نحو أكثر العصور نبلا، وأكثر الأشكال رقيا، وأكثر الأفكار تجريدا، وأكثر الشخصيات المتفردة طهارة. ومن أجل ذلك فهو يحاول الاقتراب منها أشد ما يمكن والارتقاء إلى تلك القمم حتى وان اقتضى الأمر رؤيتها من خلال منظور الضفدع. وفي مقابل ذلك يلقي التاريخ الفعلي نظرته على ما هو شديد القرب منه ، على الجسم والجهاز العصبي وأنواع الغذاء، على الهضم والطاقات، إنه يتقصى عصور الانحطاط، وحتى إذا

38. G.II, § 12
39. A. § 130
40. G.II, 12
41. H.T.H. § 16

واجه العصور الغابرة فبتشكك يغمره الفرح ولا يغذيه الحقد. إنه لايهاب النظر إلى أسفل، لكنه ينظر من أعلى، فيرتمي لادراك المنظورات والتشتتات والاختلافات تاركا لكل شيء قوته وشدته. إن حركته معاكسة للحركة التي يقوم بها المؤرخون : فهم يوهمونك أنهم ينظرون أبعد ما يكون، ولكن في دنو، وهم إذ يقتربون من هذا البعيد الواعد يرتكسون (مثلهم في ذلك، كمثل الميتافيزيقيين الذين لايرون وراء هذا العالم عالما آخر إلا ليعدوا أنفسهم به كجزاء)، أما التاريخ الفعلي فهو إذ ينظر إلى ماهو أشد قربا فلينتشل نفسه منه لوا ويدركه على مسافة (ونظرته شبيهة بنظرة الطبيب الذي يخوض في الفحص ليقف على الاختلاف). إن الحس التاريخي أقرب إلى الطب منه إلى الفلسفة. كثيرا ما يردف نيتشه لفظ تاريخيا بلفظة فزيولوجيا[42]، ولا غرابة في ذلك لأننا نجد في مزاج الفيلسوف إنكارا دائبا للجسد و «غيابا للحس التاريخي»، وبغضا لفكرة الصيرورة، وتعلقا بالثبات والخلود، وتشبثا بقلب الأمور و« تقديم المتأخر» و« جعل أواخر الأمور أوائلها»[43]. إن للتاريخ مهمة أخرى بدل أن يكون خادم الفلسفة، وبدل أن يحكي الميلاد الضروري للحقيقة والقيمة، إن عليه أن يصبح المعرفة التفاضلية للقوة والضعف، للارتقاء والانهيار، للسموم والأدوية. إن عليه أن يكون علم الأدوية والعلاجات[44].

آخر سمة لهذا التاريخ الفعلي هي أنه لا يخشى أن يكون معرفة منظورية . يعمل المؤرخون كل ما في وسعهم على الغاء كل ما يخون ، في معارفهم، الموقع الذي ينظرون منه، واللحظة التي يوجدون فيها، والموقف الذي يتخذونه وما يفلت من أهوائهم من المعرفة. أما الحس التاريخي كما يفهمه نيتشه ، فإنه يعلم أنه منظوري، ولا يرفض قوانين ما يتولد عنه من خطأ ذاتي . إنه ينظر من زاوية بعينها، قصد التقويم ، قصد الرضى وعدم الرضى . قصد تتبع آثار السم ، والحصول على أحسن ترياق، وبدل أن تمحي نظرته في خجل أمام ماتراه، بدل أن تبحث فيه عما يتحكم فيها من قوانين فتخضع له كل حركاتها، فإنها تعلم من أين

---

42. C.I. § 44
43. C.I. § I et 4
44. V.O. § 188

ترى مثلما تعلم ما تراه. إن الحس التاريخي يفسح للمعرفة إمكانية القيام بجنيالوجياها وذلك في حركة معارفها ذاتها. إن الـ Wirkliche Historie تقوم بجنيالوجيا التاريخ.

6 - في جنيالوجيا التاريخ هاته، التي يقدم نيتشه خطاطات عنها في مناسبات متعددة ، يربط نيتشه الحس التاريخي بتاريخ المؤرخين فكلاهما ينطلق من بداية واحدة، وهي بداية مشوبة مشوشة : إنهما ينحدران من نبع واحد يمكن اعتباره عرضا لمرض كما يمكن اعتباره بذرة لوردة عجيبة[45]، ولن يفترقا إلا فيما بعد. فلنتتبع إذن نشأتهما المشتركة دون أن تميزّ بينهما.

لا التباس في أصل Herkunft المؤرخ : إنه من منشأ وضيع. من مميزات التاريخ أنه لا يختار : إنه يأخذ على عاتقه أن يعرف الأمور كلها دون أن يفاضل بينها من حيث أهميتها، وأن يفهم الأمور كلها دون أن يميز بينها من حيث سموها، وأن يتقبل الأشياء كلها دون مفاضلة. لا شيء ينبغي أن يفلت من يده، ولا شيء ينبغي أن يقصى. قد يقول المؤرخون بأن هذا علامة على اتقان وحشمة، فبأي حق سيقحمون أذواقهم عندما يتعلق الأمر بالآخرين؟ وبأي حق سيفاضلون بين الأشياء عندما يتعلق الأمر بما قد تم بالفعل؟ غير أن الأمر يتعلق فعلا بانعدام مطلق للذوق ، وبنوع من الغلظة التي تحاول أن تسلك إزاء أكثر الأمور سموا مسلكا وضيعا، وبالرّضى بما هو سافل. لا يستشعر المؤرخ أدنى امتعاض، أو على الأصح إنه يجد لذة فيما كان ينبغي أن يبعث على الاشمئزاز. وتأبى رصانته الظاهرية أن تعترف بأي شيء عظيم فترد الأمور كلها إلى أضعف قواسمها. لا شيء ينبغي أن يسمو عليه. وإذا كان يتعطش الى المعرفة، إذا كان يود معرفة كل شيء، فذلك بغية ضبط الأسرار التي تضعف من الأمور وتنقص منها «ياله من فضول سافل». من أين يأتي التاريخ؟ من السوقة، وإلى من يتوجه؟ إلى السوقة. والخطاب الذي يوجهه إليهم شديد الشبه بخطاب الديماغوجي. فهذا يقول :

45.G.S. § 337

«لا شيء أعظم منكم» ومن يزعم قهركم أنتم معشر الطيبين - فهو من الأشرار»، أما المؤرخ، الذي هو نظير الديماغوجي فهو يردد على غراره : لا ماضي أعظم من حاضركم، وكل ما من شأنه أن يرتدي في التاريخ لباس العظمة، فإن معرفتي الدقيقة ستطلعكم على حقارته وخبثه وشقائه». تمتد سلالة المؤرخ إذن إلى سقراط.

لكن هذه الديماغوجية ينبغي لها أن تكون منافقة. ينبغي لها أن تخفي حقدها تحت غطاء الكلية والشمولية. فكما أن على الديماغوجي أن يعمد إلى الحقيقة وقانون الماهيات والضرورة الخالدة، فإن على المؤرخ أن يعمد إلى الموضوعية وصحة الوقائع وثبات الماضي. لا مفر للديماغوجي من إنكار الجسد كي يثبت سيادة الفكرة السرمدية، ولا مفر للمؤرخ من محو شخصه كي يظهر الاخرون ويأخذوا الكلمة. عليه إذن أن يتحامل على نفسه ويقمع ميوله ويتحاشى أذواقه ويشوش منظوره الخاص كي يضع مكان ذلك هندسة شمولية شمولا وهميا. عليه أن يقلد الموت كي يدخل مملكة الأموات ويكتسب شبه وجود لا لون له ولا اسم. وفي هذا العالم الذي قضى فيه على إرادته الخاصة، يمكنه أن يبين للآخرين القانون المحتوم لارادة عليا. وبما أنه رام أن يمحو في معرفته كل آثار الارادة، فإنه سيجد جهة موضوع المعرفة صورة إرادة خالدة. إن الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الإرادة بالمعرفة ، وهي، في الوقت ذاته، الاعتقاد الضروري بالعناية والعلل الغائية وغائية التاريخ . ينتمي المؤرخ إلى عائلة الزهاد : «لا أطيق مخصي التاريخ، مخصيي الشبق، المتشبث بمثل الزهد. كما لا أطيق بياض القبور الذي تنشأ عنه الحياة ، كما لا أطيق هذه الكائنات المتعبة والخائرة التي تتزين بزي الحكمة والنظرة الموضوعية»[46].

لننتقل إلى أصل التاريخ. إن منشأه أوروبا القرن التاسع عشر : موطن الخلائط والادعاءات، وعصر الإنسان - المزيج. قياسا على عصور الحضارة الكبرى، فنحن هنا في هذا العصر قوم همج : أنظارنا ملقاة على انقاض مدن، والغاز مآثر. إننا سجناء جدران

46. G. III, 25

محملة بالألغاز، نتساءل أية آلهة استطاعت أن تقطن هذه المعابد الفارغة. العصور العظمى لم تكن تعرف مثل هذا الفضول ، ولا مثل هذا الاحترام والتبجيل. إنها لم تكن تعترف بالرواد. فالنزعة الكلاسيكية كانت تجهل شكسبير. يعرض علينا انحطاط أوروبا مشهدا ضخما كانت لحظات أقوى في غنى عنه. إن ما يميز الخشبة التي نوجد عليها في هذا العصر هو أنها تمثل مسرحا، فلا مآثر فيها من صنعنا، وإنما نحن نعيش داخل بهرجة من الديكورات. فضلا عن ذلك، فإن الأوروبي لم يعد يعرف من هو في هذا العصر، إنه يجهل العروق التي امتزجت فيه، ويبحث عن الدور الذي يمكنه أن يناط به، إنه فاقد الشخصية. يتضح لنا الآن لماذا كان القرن التاسع عشر قرن التاريخ : إن ضعف قواه، والأمساج التي قضت على مميزاته أدت إلى النتيجة نفسها التي يحدثها تقشف الزهاد، فعجزه عن الإبداع والخلق، والضرورة التي تدفعه إلى الاعتماد على ما قد تم وأنجز قبل وفي مكان آخر، يخلقان فيه فضول السوقة الدينىء.

ولكن إن كانت هذه هي نشأة التاريخ ، فكيف حدث أن أصبح تحليلا جنيالوجيا؟ كيف حدث وأن كف على أن يكون معرفة ديماغوجية دينية؟ كيف أمكنه أن يغير من دوره على هذا المسرح ذاته؟ كيف أمكن ذلك لولا أنه أخضع وارتد الى نحر منشئه وأصله، وتلك هي الخاصية المميزة للأصل Entstehung، فهو ليس المآل الضروري لما هيىء مقدما ولمدة طويلة ، إنه المسرح الذي تتواجه فيه القوى و تغامر بنفسها، والذي قد تنتصر فيه أو تشل. إن التربة التي نبتت فيها الميتافيزيقا كانت هي الديماغوجية الاثينية والحقد السوقي لسقراط وإيمانه بخلود النفس. بيد أن أفلاطون كان يمكن أن يستأثر بالفلسفة السقراطية ويعكسها. وما من شك أنه حاول ذلك غير ما مرة. غير أن فشله يكمن في أنه استطاع تأسيس تلك الفلسفة .أما المشكل في القرن التاسع عشر فقد كان يمثل في ألا يقوم أحد إزاء الزهد السوقي للمؤرخين بما فعله أفلاطون بزهد سقراط. فلم يكن ينبغي تأسيسه داخل فلسفة تاريخ وإنما تفتيته انطلاقا مما تولد عنه : كان ينبغي التمكن من

التاريخ لاستعماله استعمالا جنيالوجيا، وأعنى استعمالا ضد أفلاطون . انئذ سيتحرر الحس التاريخ من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ .

7 - يشمل الحس التاريخي استعمالات ثلاثة توجد على طرفي نقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ. الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفتت الهوية ويقوضها، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث، أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها وهو يقابل التاريخ - المعرفة. وعلى أية حال فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالا يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والانتربولوجي للذاكرة. يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونبث فيه، نتيجة ذلك، شكلا آخر للزمن.

لنعرض في البداية للاستعمال الأول، إن المؤرخ يقدم للأوروبي، ذلك الإنسان المزيج مجهول الاسم - الذي لم يعد يعرف من هو ولا أي اسم سيحمل - يقدم إليه هويات استبدالية يظهر أنها أكثر تشخصا وواقعية من هويته. لكن إنسان الحس التاريخ لا يكون عليه أن ينخدع بذلك البديل الذي يقدمه: فهو ليس إلا قناعا. لقد قدم للثورة الفرنسية النموذج الروماني، وللرومانسية درع الفارس، ولعصر فاجنر حسام البطل الجرماني. إلا أن كل هذه النماذج ليست إلا بهرجة تعكس للاواقعيتها لا واقعيتنا نحن. من حق البعض أن يقدس هذه الأديان وأن يخلد في بايروت ذكرى هذا العالم العلوي الجديد، من حقهم أن يجعلوا من أنفسهم مروجي الهويات الجوفاء. وسيعرف المؤرخ الجيد، سيعرف الجنيالوجي ما ينبغي عمله إزاء هذا الرياء. ولا يعني ذلك أنه سيقصيه ويلغيه بدعوى الجدية، وإنما فهو سيدفع به إلى نهايته، فهو سيقيم كرنفالا عظيما للزمان لا تنفك الاقنعة عن الظهور فيه. وعوض أن نرى ذاتنا الشاحبة في الذوات الحقيقية التي يزخر بها الماضي، سيكون علينا أن نمنع أنفسنا من التحقق في الهويات المستعادة. وعندما سنلبس كل هذه الاقنعة -فريديرك دوهاهنشتاوفن قيصر، المسيح، ديونيزوس، زرادوشت- عندما سنعيد سخرية التاريخ، نتقمص هوية الإله الذي

قاد مجراه «ربما كشفنا هنا الميدان الذي يمكننا فيه أن نحقق أصالتنا، ربما أمكن ذلك إذا حاكينا التاريخ بنوع من السخرية»[47]. نلمس هنا نظير ما كانت **الاعتبارات الثانية** تطلق عليه «التاريخ التذكاري» : أي ذلك التاريخ الذي يأخذ على عاتقه استعادة القمم العظمى للصيرورة ، وحفظها في حاضر أبدي، والذي يرمي إلى استقصاء المنتوجات والأعمال والابداعات بحسب ماهيتها الكامنة. إلا أن نيتشه سيعيب في سنة 1874 على هذا التاريخ كونه يقف حجر عثرة دون تدفق الحياة الحاضرة أو إبداعاتها. إنه أخذ يسخر منه في نصوصه الأخيرة ليبين أنه ليس هو ذاته إلا محاكاة ساخرة. الجنيالوجيا هي التاريخ من حيث هو سخرية مدبرة.

هناك استعمال آخر للتاريخ : إنه التقويض الدائم لهويتنا، ذلك أن هذه الهوية، الوهنة بالرغم من كل شيء، التي نسعى للحفاظ عليها واخفائها تحت قناع، ليست هي ذاتها الامحاكاة ساخرة : فالتعدد يقطنها ونفوس عدة تتنازع داخلها والمنظومات تتعارض فيها ويقهر بعضها البعض . عندما نكون قد درسنا التاريخ، فإننا «على عكس المتافيزيقيين نسعد لما نكشفه فينا من أنفس فانية ، وليس لما نحمله من نفس خالدة ترقد فينا»[48]. وفي كل نفس من هذه الأنفس لايجد التاريخ هوية منسية ، على استعداد دائم لأن تبعث وتحيا ، وإنما منظومة معقدة من العناصر المتمايزة المتعددة بدورها، لاحول لها ولا قوة على التركيب والضم : «إنها علامة حضارة ورقي أن نحفظ في كل وعي بعض أحقاب التطور التي يقطعها البشر الضعفاء دون أن يعوها. يتمخض عن ذلك أننا ندرك أشباهنا كمنظومات محددة كل التحديد وكممثلين لحضارات مختلفة، وأعني ككائنات ضرورية، ولكن أيضا ككائنات قابلة للتبديل. وفي مقابل ذلك سيصبح في إمكاننا أن نميز، في تطورنا الذاتي، بين مقاطع فنأخذها بمعزل عن الأخرى»[49] ليس مرمى التاريخ الجينيالوجي إذن استرجاع

47. B.M. § 223
48. V.O. § 17
49. H.T.H. § 274

جذور هويتنا، و إنما القضاء عليها، انه لا يأخذ على عاتقه رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه، وذلك الموطن الأصلي الذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع إليه، إنه يسعى لإظهار كل الانفصالات التي تخترقنا. هذه الوظيفة مناقضة لتلك التي كان «التاريخ الأثرى» يود القيام بها وفق ما تذهب إليه الاعتبارات في غير أوانها. كان الأمر يتعلق هناك بالوقوف على الاتصالات والإستمرارات التي يجد فيها حاضرنا جذوره: اتصال التربة واللغة والمدينة، كان الأمر يتعلق «بأن نحفظ للخلف الشروط التي ولدنا فيها وذلك بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان »[50] هذا التاريخ، كانت الاعتبارات تعيب عليه كونه سيعوق كل إبداع باسم الوفاء والإخلاص. سيرجع نيتشه فيما بعد - ومنذ كتاب إنساني مسرف في الإنسانية لهذا التاريخ الأثري، ليستخدمه في اتجاه مناقض. فإذا كانت الجنيالوجيا تطرح بدورها مسألة التربة التي ولدنا فيها، واللغة التي نتكلمها، والقوانين التي تحكمنا، فلتبرز المنظومات المتنوعة التي تحول بيننا وبين التطابق.

الاستعمال الثالث للتاريخ هو القضاء على الذات العارفة. إن الوعي التاريخي يبدو في الظاهر، أو على الأصح في ما يحمله من قناع، وعيا محايدا، لا يهوى شيئا، ولا يتعلق إلا بالحقيقة. لكن إن هو امتحن ذاته وساءلها، أو بصفة أعم إن هو ساءل أي وعي علمي في تاريخه، فإنه سيكشف أشكال إرادة المعرفة وتحولاتها، تلك الإرادة التي هي غريزة وهوى وفحص وقساوة، سيكشف عنف التشيعات والتحيزات : التحيز ضد السعادة الجاهلة، وضد الأوهام الشديدة التي تحتمي وراءها الإنسانية، التحيز لكل ما يحفه الخطر في البحث والتقصي، وكل ما يقلق في الاكتشاف[51]. إن التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسانية يبين في الوقت ذاته أنه ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ (وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق الصواب أو أساس الصدق)، كما يبين أن غريزة المعرفة غريزة شريرة (وأن فيها جانبا قاتلا لايستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية). عندما

50. C.I. II , 3
51. A. § 429 et 432, GS. § 333 B.M.§ 229 et 230

تتخذ إرادة المعرفة أكثر أبعادها اتساعا - كما هو الأمر اليوم - فإنها لا تقترب من أية حقيقة كلية شاملة، كما أنها لا تجعل الانسان سيدا على الطبيعة ، إنها، على العكس من ذلك ما تنفك تعدد المخاطر، وهي تزيد منها في كل حدب وصوب. إنها تقضي على الوقاية الوهمية، وتفكك وحدة الذات، وتحيي فيها كل ما من شأنه أن يفتتها ويقضي عليها. فعوض أن تتحرر المعرفة شيئا فشيئا من جذورها الاختبارية، أو من الحاجات الأولية التي خلقتها، كي تصبح تأملا خالصا لا يخضع إلا لمتطلبات العقل، وعوض أن ترتبط في تطورها ببنية الذات الحرة وقيامها، فإنها تحمل معها تعنتا ما ينفك يتزايد. فالعنف الغريزي ما يفتأ يتصاعد فيها وينمو. كانت الأديان فيما مضى تطلب التضحية بالجسم الإنساني، أما اليوم فإن المعرفة تدعو إلى القيام بالتجارب على أنفسنا[52]. وبالتضحية بالذات العارفة. «لقد تحولت المعرفة عندنا إلى أهواء لا تخيفها أية تضحية، وهي لا تهاب إلا أمرا واحدا وهو أن تبرد وتموت هي نفسها... ربما أدى هوى المعرفة بالإنسانية إلى الهاوية.. إذا لم يؤد ذلك الهوى إلى خراب الإنسانية فإنه سيتخرب هو ذاته من شدة ضعفه. ماذا نؤثر؟ ذلك هو السؤال الأساس. أنريد أن تنتهي الإنسانية إلى النار والنور أم الى الرمال؟»[53] إن المسألتين الكبيرتين اللتين اقتسمتا الفكر الفلسفي خلال القرن التاسع عشر (أساس الحقيقة والحرية ، إمكانية المعرفة المطلقة)، إن هذين الموضوعين اللذين ورثاهما عن نيتشه وهيجل، قد حان الوقت لأن نستبدل بهما الموضوع : « إن الفناء من جراء المعرفة المطلقة يمكن أن يكون جزءا من أساس الوجود» [54]. وهذا لا يعني، بالمعنى النقدي، أن إرادة المعرفة تجد حدودها في محدودية المعرفة، وإنما أنها ستفقد كل حد وكل رغبة في الحقيقة إذا هي ضحت بالذات العارفة . «ربما لم تكن هناك إلا فكرة واحدة مدهشة بإمكانها، اليوم كذلك، أن تقضي على كل طموح ، وتنتصر على أي منتصر، وأعني فكرة الإنسانية التي تضحي بنفسها. بإمكاننا أن نراهن

---

52. A. § 501
53. A. § 429
54. BM. § 39

على أنه إذا ما لاحت هذه الفكرة في الأفق فإن معرفة الحقيقة ستظل هي الغاية القصوى الوحيدة التي تناسبها مثل هذه التضحية، لأنه لا تضحية غالية في سبيل المعرفة، ولكن في انتظار ذلك، فإن المسألة غير واردة »[55].

كانت الاعتبارات في غير أوانها تتحدث عن الاستعمال النقدي للتاريخ: كان الأمر يتعلق بمحاكمة الماضي وقطع جذوره قطعا، ومحو التقديسات التقليدية بغية تحرير الإنسان وعدم الحفاظ إلا على الأصل الذي يتعرف فيه على نفسه. كان نيتشه يعيب على هذا التاريخ الانتقادي كونه يفصلنا عن منابعنا الحقيقية كلها، ويضحي بحركة الحياة بدعوى الاهتمام بالحقيقة. وها نحن نتبين أن نيتشه يتبنى فيما بعد ماكان يرفضه فيما مضى. إنه يتبناه ولكن لأجل غاية أخرى : فلم يعد الأمر يتعلق بمحاكمة الماضي باسم حقيقة لا يمتلكها إلا حاضرنا وحده ، وإنما بمحاولة هدم الذات العارفة في إرادة المعرفة .

إن الجينالوجيا تعود، بمعنى من المعاني، للنماذج الثلاثة للتاريخ كما قدمها نيتشه سنة 1874. إنها تعود إليها بالرغم من الاعتراضات والمآخذ التي كان يأخذها عليها باسم الحياة وقدرتها على الإثبات والخلق. لكنها إذ تعود إليها تحولها وتنسخها: فتقديس المآثر يصبح محاكاة ساخرة، وتبجيل الاتصالات والاستمرارات القديمة يصبح تفكيكا دؤوبا، ونقد أخطاء الماضي باسم الحقيقة التي يتملكها إنسان اليوم يصبح هدما للذات العارفة بواسطة الخطأ والظلم اللذين يميزان إرادة المعرفة.

55. Aurore § 45

حفريات المعرفة

ها قد مرت عشرات السنين واهتمام المؤرخين منصب بالأولى، على الفترات الطويلة ، كما لو أنهم كانوا يسعون إلى أن يكشفوا، وراء تقلبات السياسة وأحداثها،التوازنات القارة التي تعسر خلخلتها، والتطورات التي لا ترتد على عقبيها، والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تبلغ أوجها بعد أن تتوالى حقبا مديدة، وحركات التراكم، والاشباع البطيء، والأسس العظيمة الثابتة الخرساء التي كساها تشابك الحكايات التقليدية غلافا من الاحداث . للقيام بهذا التحليل، يتوفر المؤرخون على أدوات صاغوها هم أنفسهم في جانب، و تلقوها في جانب آخر : كنماذج النمو الاقتصادي، والتحليل الكمي لسيل التبادلات، ومنحى التزايد الديموغرافي، ودراسة المناخ وتقلباته، ورصد الثوابت السوسيولوجية، ووصف التكيفات التقنية وانتشارها ودوامها. وقد مكنتهم هذه الأدوات من أن يتبينوا، داخل حقل التاريخ، مراتب ومستويات متباينة ؛ وهكذا حلت محل التعاقب الخطي الذي كان حتى ذلك الحين، موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر للأغوار. فتعددت مستويات التحليل، بدءا من الحركة التي تطبع السياسة إلى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية : وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة، وانطوى على تقسيم لا يخصه إلا

هو بالذات. وكلما نزلنا نحو أكثر الأسس عمقا، ازدادت التقسيمات اتساعا. وارتسمت، خلف التاريخ الضاج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يتبين حركتها - تواريخ بطيئة الحركة : مثل تاريخ الطرق البحرية، تاريخ القمح ومناجم الذهب، و تاريخ الجفاف والري والتربة، وتاريخ التوازن الذي يحققه الجنس البشري بين المجاعات والرخاء. وهكذا أخلت الأسئلة التقليدية التي كان التحليل التاريخي يطرحها (نحو ما الرابطة التي تجمع بين وقائع مشتتة ؟ كيف نوجد بينها تعاقبا ضروريا؟ ماهو الاتصال الذي يسري فيها، أو الدلالة العامة التي تنتهي بتشكيلها؟ هل يمكن أن نعين بصددها كلا موحدا، أم نقتصر على مجرد الوصل بين الأجزاء؟)، أخلت هذه الأسئلة المكان لتساؤلات من نوع آخر : ما هي المراتب التي ينبغي عزلها بعضها عن بعض؟ وما أنواع السلاسل التي تجب إقامتها؟ ومعايير التحقيب التي ينبغي اتخاذها إزاء كل منها؟ وما منظومة العلاقات (علاقات التدرج أو الهيمنة أو التراتب أو التحديد الأحادي أو العلية الدائرية) التي ينبغي إثباتها بين سلسلة وأخرى ؟ وماهي سلاسل السلاسل التي ينبغي إقامتها؟ وداخل أي جدول زماني عام يمكن أن نعين مجموعات متمايزة من الأحداث؟

إلا أنه في الوقت ذاته على وجه التقريب، وفي تلك الدراسات التي تدعى تاريخ الأفكار والعلوم والفلسفة والفكر والأدب كذلك (بإمكاننا أن نهمل الآن خصوصية كل من هذه الدراسات)، في تلك الدراسات التي نقلت في جزء كبير منها بالرغم مما تحمله من اسم، من عمل المؤرخ ومناهجه، تحول الاهتمام، على العكس مما سبق، من الوحدات المنسقة، التي كانت توصف كـ «عصور» و«قرون» نحو ظواهر الانفصال. فوراء الاتصالات الكبرى للفكر، ووراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح عصر أو لذهنية جماعية، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم حريص على أن يوجد ويكتمل منذ بداياته، وخلف بناء جنس من الأجناس الأدبية، أو شكل من الأشكال، ودراسة من الدراسات أو فعالية من الفعاليات النظرية، أخذ البحث الآن ينكب على رصد عواقب

الانفصالات، تلك الانفصالات التي تباينت منزلاتها وتنوعت أشكالها. مثل الأفعال والعتبات الابيستمولوجية التي وصفها باشلار، والتي توقف المد اللامحدود للمعارف، وتعرقل نموها البطيء وتقحمها داخل زمن جديد، وتفصلها عن مصدرها التجريبي الاختباري ودوافعها الأصلية، و تطهرها من أوهامها. وبهذا فهي تحث التحليل التاريخي، لا على تقصي البدايات الصامتة ولا على الارتقاء اللامحدود نحو الممهدين الاوائل، وإنما على رصد نوع جديد من المعقولية وما يترتب عليه من نتائج متعددة. من بين تلك الانفصالات أيضا تحول المفهومات وانتقالها من ميدان إلى آخر. ويمكن أن نتخذ مثالا عل ذلك التحليلات التي قام بها ج. كانغيليم. فهي تبين أن تاريخ مفهوم من المفهومات، لا ينحصر في ميله التدريجي نحو الدقة، وسعيه المتزايد نحو المعقولية وإرتقائه نحو التجريد، وانما هو تاريخ تنوع مجالات تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استعمالاته المتعاقبة، وميادينه النظرية المتعددة التي تم فيها إرساؤه واكتمل. ومن بينها أيضا التمييز الذي أقامه ج. كانغيليم كذلك، بين المستوى الصغير والمستوى الكبير لتاريخ العلوم، حيث لا تنتظم الوقائع، وما يتمخض عنها من نتائج، على النحو نفسه : إلى حد أن اكتشافا من الاكتشافات العلمية، وإرساء منهج من المناهج ، وأعمال عالم من العلماء، وما قد يتعرض له من اخفاقات، كل هذا لا تتمخض عنه العواقب نفسها، ولا يمكن أن يوصف على النحو نفسه في هذا المستوى وفي ذلك ؛ فمن المستوى الصغير إلى المستوى الكبير لا يروى نفس التاريخ. ثم من بين تلك الانفصالات أيضا إعادة التوزيع التراجعي للوقائع، التي تكشف عن صور عديدة لماضي علم واحد بعينه، وأشكال متعددة للربط بين وقائعه، ومستويات كثيرة لأهمياته، وعلاقات متعددة لتحديداته، وغايات متنوعة يسعى نحوها، وهذا كلما تغير حاضره، بحيث يتبع الوصف التاريخي بالضرورة حالة المعرفة الراهنة، ويتعدد بتحولها وتقلبها، ولا ينفك بدوره يتقلب ويتحول (وقد نظّر ميشيل سير M.Serres لهذه الظاهرة مؤخرا بصدد الرياضيات). من بين تلك الانفصالات أيضا وحدات الصرح البنيوي للانساق

الفلسفية كما حللها مارسايل غيروليت M.Guerroult، تلك الوحدات التي لا يأبه فيها المؤرخ بوصف التأثيرات والآثار، والاستمرارات الثقافية،وإنما يولي اهتمامه بالأحرى للتناسق الداخلي، والأوليات، وسلاسل الحجج والاقترانات وأخيرا، فليس من شك أن أكثرالفجوات اتساعا تلك القطيعات التي يقيمها تحول نظري عندما «يؤسس علما بفصله عن ايديولوجيا ماضيه، كاشفا عن هذا الماضي كماض إيديولوجي»، (لوي التوسير، **دفاعا عن ماركس** ص 168). فضلا عن ذلك ينبغي أن نضيف بالطبع التحليل الأدبي الذي لم يعد ينحصر في دراسة روح عصر من العصور، أو ينصب على «الجماعات»، و«المدارس»، و«الأجيال» و«الحركات»، ولا حتى شخصية الكاتب وتفاعل حياته مع «إبداعه»، وإنما على البنية الخاصة لعمل أدبي أو كتاب ونص.

المسألة التي ستواجه - وتواجه- هذا النوع من التحليل التاريخي لن تعود هي معرفة السبل التي سلكها الاستمرار لقيامه، ولا الكيفية التي استطاع بها المصير ذاته أن يدوم ويرسم أفقا واحدا بالنسبة لعقول متباينة متعاقبة، لن تعود المسألة معرفة نمط العمل والأساس الذي تقتضيه عمليات الانتقال، والاستعادة والنسيان والتكرار، لن تعود هي كيف استطاع الأصل أن يمد سيادته ويتجاوز ذاته حتى يبلغ هذا الاكتمال الذي لا ينال مطلقا، لن تعود المسألة مسألة التراث والآثار، وإنما مسألة الفصل والحد، لن تعود مسألة الأساس الذي يدوم ويبقى، وإنما مسألة التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس، وحينئذ سيمتد أمامنا مجال شاسع من الأسئلة التي أصبح البعض منها الآن متداولا، والتي يسعى عن طريقها هذا الشكل الجديد للتاريخ أن يقيم نظريته الخاصة : وهذه الأسئلة هي كيف نحدد مختلف المفهومات التي تسمح بالتفكير في الانفصال (مفهومات العتبة والفصل والقطيعة والتقلب والتحول)؟ وفق أي معيار سنقسم الوحدات التي نهتم بها: فما الذي يحدد علما من العلوم أو مؤلفا من المؤلفات أو نظرية من النظريات أو مفهوما من المفهومات أو نصا من النصوص؟ كيف نعمل على تنويع المستويات التي يمكن أن

نضع فيما أنفسنا والتي ينطوي كل منها على فصائله الخاصة وشكل تحليله : فما المستوى المشروح للصياغة الصورية؟ وما هو مستوى التأويل؟ وما مستوى التحليل البنيوي؟ وما مستوى تعيين العلل؟

مجمل القول إن تاريخ الفكر والمعارف والفلسفة والأدب يعمل على إبراز تعدد الفصائل و تقصي جميع بوادر الانفصال، بينما يبدو التاريخ بمعنى الكلمة، ميالا إلى إغفال الوقائع المباغتة لصالح البنيات التي لا تعرف السهو.

لكن حذار أن يوقعنا هذا الالتقاء ضحية وهم. علينا ألا نتصور، ظنا، أن بعض الدراسات التاريخية انتقل من المتصل إلى المنفصل، بينما كانت أخرى تسير من تبعثر الانفصال نحو الوحدات الكبرى التي لا تعرف الانفصام، علينا ألا نتصور أن الاهتمام في مجال السياسة والمؤسسات والاقتصاد أخذ يميل أكثر إلى التحديدات الشاملة، بينما انصرف في مجال الأفكار والمعرفة إلى رصد حركات الاختلاف ؟ علينا ألا نظن أن هذين الشكلين من الوصف التاريخي قد التقيا مرة أخرى دون أن يتعرف أحدها على الآخر.

وفي واقع الأمر، إنها المسائل ذاتها التي طرحت هنا وهناك ولكن تمخضت عنها، ظاهريا، نتائج معكوسة. وهذه المسائل يمكن أن تجمل في عبارة واحدة : هي طرح الوثيقة موضع سؤال. لكن لا ينبغي أن يساء فهمنا : فمن الواضح أنه منذ أن وجدت دراسة كالتاريخ، لجأ المؤرخون إلى الوثائق فاستنطقوها وطرحوا بصددها تساؤلات، فسألوها لا عما تريد أن تقوله فحسب، ولكن عما إذا كانت تقول الحقيقة بالفعل، وبأي حق تدعي ذلك، وما إذا كانت صادقة أم كاذبة، حقيقية أم مشوهة، على دراية بالأمور أم على جهل بها. بيد أن هذه الأسئلة ، وهذا الهاجس النقدي، كل هذا كان يتوخى الهدف نفسه : وهو إعادة بناء الماضي انطلاقا مما تقوله تلك الوثائق -وما تكتفي أحيانا بأن تومىء إليه- الماضي الذي تصدر عنه تلك الوثائق، والذي إمّحى الآن متواريا خلفها، كانت الوثيقة تعامل دوما على

أنها لغة صوت ركن الآن إلى الصمت وخلف أثره الهش الذي يمكن تبينه من حسن الحظ.
ولكن بفعل تحول لم يكن وليد اليوم، لكنه لم يكتمل بعد من دون شك، عدل التاريخ من موقفه اتجاه الوثيقة فأخذ على عاتقه مهمة أولى، لا تأويل الوثيقة ولا تعيين مدى صدقها وقيمتها التعبيرية وإنما فحصها من الداخل وتدبرها : فهو ينظمها ويجزؤها ويوزعها ويرتبها ويقسمها إلى مستويات، ويقيم سلاسل، ويميز ما يستحق النظر عما ليس كذلك، ويرصد عناصر، ويعين وحدات ويصف علائق. لم يعد التاريخ ينظر إلى الوثيقة على أنها تلك المادة الخام التي يسعى عن طريقها إلى استعادة ما صدر عن الناس من أقوال وأفعال، واسترجاع ما مضى ولم يترك إلا بصماته. إنه يسعى إلى أن يحدد وحدات داخل النسيج الوثائقي، ويعين فيه مجموعات وسلاسل وعلائق. ينبغي أن نحرر التاريخ من الصورة التي ارتضاها لنفسه مدة طويلة، وكان يجد فيها تبريره الانتربولوجي : وأعني أن يكون ذاكرة ،عتيقة جماعية تستعين بالوثائق المادية لكي تستعيد الذكريات في حرارتها، واستثمار مادة وثائقية (من كتب ونصوص وحكايات وسجلات وعقود ومنشآت ومؤسسات وقواعد وتقنيات وأشياء وعادات الخ) تقدم دوما وفي كل مكان، وعند كل مجتمع أشكالا تلقائية أو منظمة من البقاء. ليست الوثيقة الأداة السعيدة لتاريخ يكون في ذاته وبكامل الحق ذاكرة، التاريخ هو كيفية من الكيفيات التي يدبر بها مجتمع مادة وثائقية لا ينفصل عنها.

مجمل القول، فإن التاريخ، في شكله التقليدي كان يسعى إلى أن يجعل من أثريات الماضي «ذاكرة» فيحولها إلى وثائق ويحث تلك الآثار على التكلم، تلك الآثار التي غالبا ما تكون خرساء في حد ذاتها، أو أنها تقول صمتا غير ما تقوله كلاما، أما اليوم، فإن التاريخ هو ما يحول الوثائق إلى أثريات، إنه يعرض كمية من العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها و إبرازها والربط بينها وحصرها داخل مجموعات، حيث كان التاريخ التقليدي يكتفي بالتنقيب عن الآثار التي خلفها البشر وفحصها والتعرف على ما كانت عليه. مضى زمن كانت فيه الحفريات كدراسة للأثريات الخرساء والآثار الميتة، والموضوعات التي لا

سياق لها، والأشياء التي خلّفها الماضي، تتقرب إلى التاريخ ولا تتخذ معناها إلا بفضل تقويم خطاب تاريخي، وربما كان في استطاعتنا أن نقول، إن التاريخ اليوم يميل إلى الحفريات ويسعى نحو الوصف الباطني للأثريات.

تتمخض عن ذلك عدة نتائج : أولاها ذلك المفعول السطحي الذي أومأنا إليه، وهو إبراز تعدد الانفصالات في تاريخ الأفكار، والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبالفعل، فإن هذا التاريخ كان يهدف في شكله التقليدي إلى إثبات العلائق (علاقات العلية البسيطة أو التحديد الدائري، أو الصراع، أو التعبير) التي تربط وقائع وأحداثا لها موقعها في الزمان : كانت سلسلة الوقائع مفترضة ولا يتبقى إلا تحديد العلاقة التي تربط كل عنصر من تلك السلسلة بالعنصر المجاور له. أما الآن فإن المسألة أصبحت تتعلق بتكوين السلاسل وتحديد عناصر كل منها، و تعيين حدودها وأطرافها، وإبراز نوع االعلائق التي تميزها، وصياغة قانونها، وفوق ذلك، تحديد العلاقات بين مختلف السلاسل لإقامة سلاسل من السلاسل أو «جداول»، ومن ثمة كان تنوع المراتب وتعددها والفصل بينها، وانفراد كل منها بزمانه الخاص؛ ومن ثمة أيضا، لم تكن هناك ضرورة تكتفي بالتمييز بين أحداث هامة (مع ما يترتب عنها من نتائج)، وأخرى أقلها شأنا، وإنما تميز بين أنواع من الأحداث تتباين مستوياتها (فبعضها قصير المدى، وبعضها متوسط، كازدهار تقنية أو نقص في عملة، وبعضها بطيء كالتوازن الديمغرافي أو التكيف التدريجي لاقتصاد ما مع تغير أحوال الطقس)، ومن ثمة أخيرا كانت إمكانية إظهار سلاسل واسعة المنظومة المرجعية، تشمل أحداثا نادرة أو أحداثا متكررة. ليس ظهور الفترات الطويلة في التاريخ اليوم رجوعا إلى فلسفات التاريخ، والعصور الكبرى للعالم أو المراحل التي قدرها مصير الحضارات، بل إنه تمخض عن تدبر منهجي للسلاسل. أما في تاريخ المعاني والأفكار والعلوم، فإن التحول نفسه قد ولد نتيجة معكوسة : إنه صدع السلسلة الطويلة التي رسمها

تقدم الوعي، أو غائية العقل أو تطور الفكر البشري، كما أنه أعاد النظر في فكرق التلاقي والاكتمال، ووضع إمكانية قيام الكليات الموحدة موضع شك. لقد أدى إلى تفرد سلاسل متباينة، تتطابق وتتعاقب وتتداخل و تلتقي من غير أن يكون في إمكاننا أن نردها إلى مسار خطي. وهكذا ظهرت مكان زمان العقل المتسلسل المتصل، ذلك الزمان الذي كان يرتقي دوما إلى أصله ومنبعه الأساس، ظهرت مستويات قد تكون وجيزة في بعض الأحيان، تتباين فيما بينها، وتأبى الخضوع لقانون موحد، و تنطوي في الأغلب على تاريخ خاص تنفرد به، لا يمكن ردها إلى النموذج العام لوعي يحصل وينمو ويتذكر.

النتيجة الثانية هي المكانة العظمى التي أصبح مفهوم الانفصال يحتلها في الدراسات التاريخية. فقد كان الانفصال بالنسبة للتاريخ التقليدي، معطى مفترضا ولكنه يفلت من الفكر : إنه ما كان يعرض نفسه في صورة أحداث متفرقة -كالقرارات والحوادث والمبادرات والاكتشافات-، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل، لالغائه ومحوه وإقصائه بغية إظهار اتصال الأحداث فيما بينها. لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان على المؤرخ أن يحذفه من التاريخ. أما الآن فإنه أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي. وهو يقوم فيه بمهمة ثلاثية : إنه يشكل أولا، عملا مقصودا للمؤرخ (وليس ما تفرضه عليه رغما عنه، المادة التي يتناولها للبحث) ذلك أنه ينبغي على المؤرخ، على سبيل الافتراض المنهجي على الأقل، أن يميز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. إن الانفصال أيضا نتيجة تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ (وليس ما ينبغي أن يستبعد ويلغى بفعل التحليل التاريخي) : ذلك أن ما يسعى المؤرخ إلى كشفه هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة إنعراج بمنحنى من المنحنيات، وانعكاس حركة منتظمة وأطراف اهتزاز من الاهتزازات وعتبة حركة من الحركات، ولحظة خلل عملية دائرية. وأخيرا فإن الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحدده (بدل أن

يهمله وينظر إليه كبياض منتظم يفصل بين شكلين ايجابيين). يتخذ الانفصال شكله ووظيفته الخاصة حسب المجال والمستوى اللذين نلحقهما به : فلسنا نعنى الانفصال ذاته عندما نصف عتبة ابستيمولوجية، وانعراج منحنى السكان، أو استبدال تقنية بأخرى. يالها من مفارقة تطبع مفهوم الانفصال : لأنه أداة البحث وموضوعه في الوقت ذاته، ولأنه هو الذي يعين حدود المجال الذي يتولد فيه ، ولأنه يسمح بتعيين تفرد الميادين، ولكن لا يمكننا تحديده إلا بفضل المقارنة بينها، ولأنه في نهاية الأمر، ليس مجرد مفهوم قائم حاضر في خطاب المؤرخ، بل لأن هذا يفترضه ضمنيا، وإلا فمن أي موقع يمكنه أن يتكلم اللهم انطلاقا من ذلك الانفصال الذي يمده بالتاريخ كموضوع - وبتاريخه هو الذات؟ إن إحدى السمات الأساسية التي تطبع التاريخ في شكله الجديد، هي من دون شك، هذا التحول الذي طرأ على مفهوم الانفصال : وأعني انتقاله من كونه حاجزا ليصبح أمرا يمارس، واقتحامه الخطاب التاريخي حيث لم يعد يلعب دور القدر الخارجي الذي ينبغي إلغاؤه، وإنما دور مفهوم إجرائي، ومن ثمة تبدل سمته حيث لم يعد نقصا يعيب القراءة التاريخية (ويدل على فشلها وقصورها) وإنما العنصر الإيجابي الذي يحدد موضوعها ويعطى تحليلها صلاحيته.

النتيجة الثالثة هي أن فكرة تاريخ شامل وإمكانيته أخذتا في الانحسار، وبدأنا نلحظ ارتسام خطوط ما يمكن أن نطلق عليه تاريخا عاما. وهذا يختلف عن الأول أشد الاختلاف. إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي إلى استعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات، والمبدأ المادي أو الروحي- الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينها، وما نطلق عليه -مجازا- «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين أو ثلاثة : فهو يسلم أن بين جميع الأحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح باستنتاج كل

منها، وعلاقات مماثلة تبين كيف يحيل كل منها إلى الآخر، أو كيف تعبر كلها عن النواة المركزية ذاتها أم إنه يفترض من ناحية أخرى أن الشكل التاريخي نفسه يعم البنيات الاقتصادية والثوابت الاجتماعية واستقرار الذهنيات، والمواقف السياسية فيخضعها جميعها للنوع ذاته من التحول، وأخيرا فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته يمكن أن يقسم إلى وحدات كبرى -مراحل أو فترات- تترابط فيما بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ في صورته الجديدة موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمانية، وأشكال البقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وهذا لا يعني أنه يسعى إلى بلوغ تواريخ متعددة متراكمة مستقل بعضها عن بعض، تاريخ للاقتصاد إلى جانب تاريخ المؤسسات وإلى جانبها تواريخ العلوم والديانات والآداب. كما لا يعني كذلك، أنه لا يرمي إلا أن يشير إلى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية، أو تماثلات في الشكل والمعنى. وحينئذ فإن المسألة التي ستطرح -والتي ستحدد مهمة تاريخ عام- هي تعيين مشكل العلاقة التي يمكن أن تربط بين مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية التي يمكنها أن تشكلها، وأشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن أن تربط بينها، وكل ما من شأنه أن يتولد عن الفوارق والأزمنة المتباينة ومختلف أشكال البقاء، وكذا المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر أن تمثل فيها في الوقت ذاته. ومجمل القول فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها و وإنما عن سلاسل السلاسل أي عن الجداول . التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد - سواء أكان مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم أو صورة إجمالية، أما التاريخ العام، فإنه على العكس من ذلك، يرسم فضاء تشتت وتبعثر.

النتيجة الأخيرة هي أن التاريخ الجديد يلاقي عددا من المسائل المنهجية، التي ما من شك أن أغلبها سبق وأن طرح، ولكن ما يميزه هو أنها لم تطرح مجتمعة إلا بفضله. من

بين هذه المسائل تكوين مادة الوثائق المنسقة والمنسجمة (هذه المادة التي يمكن أن تكون مفتوحة أو منغلقة، محدودة أو لا محدودة)، ووضع مبدأ الاختيار بينها (وفق ما إذا كنا نود استيفاء المادة الوثائقية أو أن نستخلص نماذج حسب التقنيات الاحصائية، أو أن نحاول أن نحدد مقدما أكثر العناصر تمثيلية)، وتحديد مستوى التحليل والعناصر التي تتخذ أهميتها من منظوره، (ويمكننا أن نتبين في المادة المدروسة المؤثرات العددية، والاحالات -الصريحة أو الضمنية- لبعض الوقائع والمؤسسات والممارسات، وكذا الألفاظ المستعملة مع قواعد استعمالها والحقل الدلالي الذى ترسمه أو البنية الصورية للقضايا وأنواع الروابط التي تربط بينها)، وتعيين منهج التحليل (تكميم المعطيات وتقسيمها حسب عدد من السمات التي ندرس الاقتران بينها، التمحيص التفسيري، تحليل مدى ترددادها وتوزعها)، تحديد المجموعات الكبرى والصغرى التي تقسم المادة المدروسة (الجهات والفترات والحركات الأحادية)، تحديد العلاقات التي تسمح بتعيين مجموعة من المجموعات (يمكن أن يتعلق الأمر بعلاقات عددية أومنطقية، أو بعلاقات وظيفية أو عملية أو تماثلية ، كما يمكن أن يتعلق بعلاقة دال بمدلول).

جميع هذه المسائل تشكل اليوم جزءا من الحقل المنهجي للتاريخ. هذا الحقل جدير بالاهتمام، وذلك لسببين اثنين : الأول أننا نرى إلى أي حد تحررنا مما كان يشكل فلسفة التاريخ، وتجنبنا الأسئلة التي كانت تطرحها (بصدد المعقولية والغائية التي ترمي إليها الصيرورة، ونسبية المعرفة التاريخية، وإمكانية اكتشاف معنى واتجاه لقصور الماضي ولكلية الحاضر اللامكتملة). السبب الثاني هو كونه يلتقي في بعض نقاطه بالمسائل التي نلاقيها بعيدا عن التاريخ- سواء في ميدان اللسانيات أو الاثنولوجيا أو الاقتصاد أو التحليل الأدبي أو دراسة الأسطورة. ويمكننا، إذا شئنا، أن نجمل كل هذه المسائل تحت اسم واحد هو البنيوية. إلاّ أننا ينبغي أن نراعى عدة شروط : وهو أن هذه المسائل، ليست هي وحدها التي يطرحها الحقل المنهجي للتاريخ. فهي لا تشكل إلا جزءا منه

تختلف أهميته بحسب المجالات ومستويات التحليل، ثم إن هذه المسائل، إذا استثنينا عددا قليلا من الحالات المحدودة، لم تنقل من اللسانيات أو الاثنولوجيا (حسب ما يجري به العمل اليوم)، وإنما تولدت داخل حقل التاريخ ذاته- وخصوصا التاريخ الاقتصادي وبمناسبة الأسئلة التي كان يطرحها ؛ وأخيرا فإن تلك المسائل لا تخول لنا مطلقا أن نتحدث عن صياغة بنيوية للتاريخ، أو على الأقل، عن محاولة لتفادي «الصراع» أو «التعارض» بين البنية والصيرورة. فمنذ زمان غير يسير والمؤرخون يرصدون البنيات ويصفونها ويحللونها دون أن يتساءلوا عما إذا كانوا يدعون جانبا «التاريخ» الحي والرخو والهش. فلا أهمية للتعارض بين البنية والصيرورة لا بالنسبة لتحديد الحقل التاريخي، ولا لتعريف المنهج البنيوي.

* * *

هذا التحول الابستيمولوجي الذي عرفه التاريخ لم يجد بعد اكتماله، وبالرغم من ذلك فهو ليس وليد الأمس، ما دمنا نستطيع أن نرد أصوله إلى ماركس. إلاّ أن عواقبه كانت بطيئة الظهور وحتى اليوم، وخصوصا فيما يتعلق بتاريخ الأفكار، لم ينتبه إليه ولم يحظ بالتفكير اللازم، في حين أن تحولات أخرى حديثة العهد قد عرفت ذلك-كتلك التي حدثت في اللسانيات على سبيل المثال. فكما لو كان من الصعوبة بمكان، في هذا التاريخ الذي يرسمه الناس لأفكارهم ومعارفهم، صياغة نظرية عامة عن الانفصال والسلاسل والحدود والوحدات والمستويات النوعية والاستقلال والتبعيات المتنوعة، وكما لو أننا حيث تعودنا تقصي الأصول، والارتقاء اللامحدود نحو الأسلاف، وبناء التراث، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين الغايات واللجوء دون انقطاع إلى مفهوم الحياة لاستعارة معانيه، كنا نشعر بنوع من النفور الحاد من التفكير في الاختلاف ووصف التباعد والتشتت، وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق. وبتعبير أصح، فكما لو تعذر علينا تنظير مفهومات

العتبات والتحولات والمنظومات المستقلة والسلاسل المحدودة -كما يستعملها المؤرخون- واستخلاص نتائجها العامة، واستنتاج كل ما يمكن أن يلزم عنها، فكما لو أننا خشينا إعمال فكرنا في الآخر داخل زمان فكرنا الخاص .

مرد هذا سبب واحد : فلو كان بإمكان تاريخ الفكر أن يظل ميدان الاتصال الذي لا ينقطع، لو كان يربط ، دون انقطاع، بين أجزاء لا يمكن لأي تحليل أن يفك أواصرها دون تجريد، لو كان ينسج حول ما يقوله الناس وما يفعلونه تركيبات غامضة ، تسبق أقوالهم وأفعالهم وتمهد إليها وتقودها نحو مستقبلها- لكان أفضل مأمن لسيادة الوعي. إن التاريخ المتصل هو الحليف الذي لا محيد عنه للدور التأسيسي للذات الفاعلة : إنه ما يضمن لها استعادة كل ما ضاع منها، وما يؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الأمور التي أقصاها الاختلاف، في مقدور الذات الفاعلة- في صورة الوعي التاريخي- أن تتملكها ذات يوم، فتسود عليها وتجد فيها مأواها. فأن نجعل من التحليل التاريخي خطابا للمتصل ، ومن الوعي البشري ذاتا فاعلة هي مصدر كل صيرورة ممارسة : هذان وجهان للمنظومة الفكرية نفسها. في هذه المنظومة ينظر إلى الزمان كتوليد لكليات موحدة ، والى الثورات كوعي بالذات.

اتخذت هذه الفكرة أشكالا متنوعة منذ القرن التاسع عشر، لكنها لعبت الدور ذاته : وهو إنقاذ سيادة الذات الفاعلة، وصون الصورتين المتلازمتين للانتروبولوجيا والنزعة الإنسانية، من مخاطر جميع أشكال الخلخلة والتصدع. فضد الخلخلة التي أحدثها ماركس -عن طريق تحليل روابط الإنتاج والتحديدات الاقتصادية والصراع الطبقي- أدت، عند نهاية القرن الماضي، إلى إقامة تاريخ شامل يمكن أن ترد فيه جميع الاختلافات التي تعمل في مجتمع من المجتمعات إلى شكل وحيد، والى تنظيم رؤية عن العالم، وإقامة سلم من القيم ونموذج متناسق من الحضارات. وضد الخلخلة التي أحدثتها جنيالوجيا نيتشه، أقامت البحث عن الأساس الأصلي الذي يجعل من المعقولية غاية الإنسانية، ويربط

تاريخ الفكر بأكمله بحفظ هذه المعقولية وصيانتها، وإقرار هذه الغائية والعود الضروري نحو هذا الأساس. وأخيرا، وقريبا منا عندما خلخلت أبحاث التحليل النفسي واللسانيات والاثنولوجيا مركزية الذات بالنسبة لقوانين رغبتها، وأشكال لغتها وقواعد سلوكها أو عمل خطابها الأسطوري أو الخيالي، عندما اتضح أن الإنسان ذاته، إ ذا سئل عن ماضيه، تعذر عليه أن يفسر حياته الجنسية ولا شعوره وأشكال لغته وانتظام أوهامه، عندئذ انتعش مفهوم الاتصال التاريخي من جديد : وانبعث تاريخ ليس قطيعات وفجوات وإنما صيرورة ودواما، ليس تفاعل علاقات وإنما حركة باطنية، ليس نسقا ومنظومة، وإنما عملا شاقا للحرية، ليس صورة وشكلا، و إنما جهدا متواصلا لوعي يسترجع ذاته ويحاول إدراكها في أعمق شروطها : تاريخ، يكون في ذات الوقت صبرا طويلا لا يكل ونشاطاً دؤوبا ينتهي باختراق جميع الحدود. من أجل تدعيم هذه الفكرة التي تعترض على «سكون» البنيات و«انغلاق» منظوماتها و«تزامنها» الضروري، بالتفتح الحيوي للتاريخ، كان من اللازم، داخل التحليلات التاريخية ذاتها، رفض استعمال الانفصال وتعيين المراتب والحدود، ووصف السلاسل النوعية، وإبراز حركة الفوارق. وقد أدى هذا إلى قراءة ماركس قراءة أنتربولوجية تجعل منه مؤرخا للكليات، وتجد فيه ما ذهبت إليه النزعات الإنسانية، كما أدى إلى تأويل نيتشه تأويلا يُقرّ بُه من الفلسفة الترنسندنتالية، واعتبار الجينيالوجيا تقصيا للأصول؛ كما أدى أخيرا إلى إهمال كل ذلك الحقل من المسائل المنهجية الذي يلاقيه التاريخ اليوم في صورته الجديدة، كما لو أنه لم ينبت بعد. ذلك أنه لو كان قد اتضح أن مسألة الانفصالات والمنظومات والتحولات والسلاسل والعتبات، كانت تطرح في جميع الدراسات التاريخية (بما فيها تلك التي تهتم بالأفكار والعلوم)، فكيف أمكن أن يعترض، بمظهر المشروعية، على المنظومة بالصيرورة، وعلى الانتظام الدائري بالحركة، أو كما يقال بنوع من عدم التدبر، على البنية بالتاريخ؟

نلفي المحافظة والتقليد ذاتهما في فكرة الكليات الثقافية -التي انتقد ماركس

بصددها ثم حرف فيها بعد-، أو فكرة تقصي الأصول -التي عيبت على نيتشه قبل أن تنسب إليه- أو فكرة التاريخ الحي المتصل المفتوح. وقد كانت الأصوات تعلو منذرة بسوء مآل التاريخ، كلما لوحظ أن تحليلا تاريخيا - عندما يتعلق الأمر بتاريخ الأفكار والمعارف- يعمد بشكل جلي إلى استعمال مقولات الانفصال والاختلاف، ومفهومات العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود. فكان ينظر إلى هذا الأمر كمس بحقوق التاريخ، وأسس كل تاريخية ممكنة. ولكن لا ينبغي أن نغالط أنفسنا. إن ما يتحسر عليه ليس هو اختفاء التاريخ وإنما انقراض ذلك الشكل من أشكال التاريخ الذي كان يحيل ضمنا، ولكن في مجموعه، إلى الفعالية التركيبية للذات. إن ما كان يؤسف له هو هذه الصيرورة التي من شأنها أن تحفظ سيادة الوعي في مأمن أكيد أقل عرضة للمخاطر من الأساطير ومنظومات القرابة واللغات والجنس والرغبة، وما كان يبعث على الحسرة، هو ما كان يعد به ذلك المشروع من إذكاء عمل المعنى وقيام الكليات وتفاعل التحديدات المادية وقواعد السلوك والمنظومات اللاشعورية والعلاقات الدقيقة اللامنعكسة، والروابط التي تفلت من كل تجربة معيشة، ماكان يبعث على الحسرة هو هذا الاستعمال الأيديولوجي للتاريخ الذي كان يتوخى منه أن يعيد للإنسان كل ما ضاع منه منذ أكثر من قرن. كانت كنوز الماضي قد كدست جميعها في الحصن العتيق لهذا التاريخ، وأعتقد أنه حصن متين.نظر إليه بعين التقديس، وجعل منه آخر معقل للفكر الانتروبولوجي وأعتقد أنه سيكون معقلا حتى لأولئك الذين تحاملوا ضده، فظن أنهم سيرعونه ويحمونه. بيد أن المؤرخين هجروا هذه القلعة العتيقة منذ زمان بعيد كي يقوموا بأعمالهم بعيدا عنها. واتضح أن ماركس ونيتشه لايقومان بمهمة الرعاية التي عهدت إليهما، وأنه لم يعد من الممكن التعويل عليهما لصون امتيازات التاريخ التقليدي، ولا للتأكيد من جديد (والله يعلم كم نحن في أمس الحاجة إليهما اليوم) أن التاريخ حي متواصل، وأنه مستقر للذات المعذبة تخلد فيه إلى الهدنة واليقين والتصالح والنوم الهادىء.

فِي السُّلْطَة

كلمة «سلطة» هذه يمكن أن يتمخض عنها سوء فهم كبير، سواء فيما يتعلق بتحديدها أو شكلها أو وحدتها. فأنا لا أعني بالسلطة ما دأبنا على تسميته بهذا الاسم، وأعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة. كما أنني لا أقصد نوعا من الإخضاع الذي قد يتخذ، في مقابل العنف، صورة قانون. ولست أقصد أخيرا، نظاما من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر، أو جماعة على أخرى، بحيث يسري مفعوله، بالتدريج في الجسم الاجتماعي بكامله. إن التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، فهذه ليست بالحري إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة. يبدو لي أن السلطة تعني بادىء ذي بدء علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحوّل تلك القوى وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلا ومنظومة، أو على العكس من ذلك، تفاوتا وتناقضا يعزل بضعها عن بعض، وهي أخيرا الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة

وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية. إن شروط إمكانية السلطة، أو على الأقل، إن وجهة النظر التي تسمح بفهم ممارستها وإدراكها حتى في أكثر مفعولاتها «هامشية»، والتي تسمح كذلك بتوظيف آلياتها كمنظور لفهم الحقل الاجتماعي، إن وجهة النظر هذه لا ينبغي البحث عنها عند نقطة مركزية تكون هي الأصل، وبؤرة وحيدة للسيادة تكون مصدر إشعاع لباقي الأشكال الثانوية التي تتولد عنها، وإنما ينبغي رصدها عند القاعدة المتحركة لعلاقات القوى التي تولّد دونما انقطاع، وبفعل عدم التكافؤ بينها، حالات للسلطة ولكنها دوما محلية وغير قارة. السلطة حاضرة في كل مكان، ولكن ليس لأنها تتمتع بقدرة جبارة على ضم كل شيء تحت وحدتها التي لا تقهر، وإنما لأنها تتولد، كل لحظة، عند كل نقطة، أو بالأولى، في علاقة نقطة بأخرى. إذا كانت السلطة حالّة في كل مكان، فليس لأنها تشمل كل شيء وإنما لأنها تأتي من كل صوب.

وليست السلطة بصيغة المفرد، بما لها من استمرار وما فيها من تكرار وقصور وخلق ذاتي، ليست إلا نتيجة عامة ترتسم انطلاقا من جميع هذه الحركات، وليست إلا الرباط الذي يستند إلى كل حركة فيسعى إلى تثبيتها. لا شك أننا ينبغي أن نعتنق هنا النزعة الاسمية فلا ننظر إلى السلطة على أنها مؤسسة أو بنية، ولا على أنها قوة خولت للبعض، وإنما على أنها الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين.

هل ينبغي عندئذ قلب العبارة التي تقول إن الحرب سياسة لا تعتمد وسائل السياسة للقول بأن السياسة حرب لا تعتمد الوسائل نفسها؟ إذا أردنا أن نبقي على الفصل بين الحرب والسياسة فربما وجب أن نقول، بالأحرى، إن هذا التعدد لعلاقات القوى يمكن أن يعبر عنه -في جزء منه وليس في مجموعه مطلقا- في صيغة «الحرب» أو في صيغة «السياسة»، فهاتان استراتيجيتان متباينتان (ولكن يمكن لأحداهما أن تحل بسرعة محل الأخرى) لضم علائق القوة، تلك العلائق التي يطبعها اللاتوازن والتنوع والتوتر وعدم الاستقرار.

بإمكاننا، على غرار هذا النهج أن نقترح عددا من القضايا :

*إن السلطة ليست شيئا يحصل عليه وينتزع أو يقتسم، شيئا نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، إنها تمارس انطلاقا من نقط لاحصر لها، وفي خضم علاقات متحركة لا متكافئة.

*لاتقوم علائق السلطة خارج أنواع أخرى من العلائق (العلائق الاقتصادية والعلائق المعرفية والعلائق الجنسية)، وإنما هي محايثة لها، إنها النتائج المباشرة التي تتمخض عن التقسيمات واللاتكافؤات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق، وهى الشروط الداخلية لتلك التمايزات. لا تقوم علائق السلطة في بنية عليا، ولا يقتصر دورها على الحظر والتجديد، بل إن لها، حيث تعمل عملها، دورا خلاقا.

* إن السلطة تأتي من أسفل، وهذا يعني أن ليس هناك، في أصل علائق السلطة وكطابع عام، تعارض ثنائي شامل بين المسيطرين ومن يقعون تحت السيطرة، بحيث ينعكس صدى هذا التعارض من أعلى إلى أسفل، وعلى جماعات يزداد ضيقها إلى أن يبلغ أعماق الجسم الاجتماعي. ينبغي أن نفترض بالحري أن علائق القوة المتعددة التي تتكون و تعمل في أجهزة الإنتاج والأسر والجماعات الضيقة والمؤسسات تكون حاملا للانقسامات التي تسري في الجسم الاجتماعي بمجموعه. حينئذ تشكل هذه الانقسامات العمود الفقري الذي يخترق المنازعات المحلية ويربط بينها، وكرد فعل، فهي تقوم، بطبيعة الحال بإعادة تزريع تلك المنازعات وتنظيمها وضمها وتوحيدها والربط فيما بينها وجمعها. وما أشكال القهر الكبرى إلا نتائج الهيمنة التي تدعمها على الدوام شدة كل تلك المواجهات والمنازعات.

إن علائق السلطة هي في ذات الوقت، علائق قصدية ولا تصدر عن ذات فاعلة، والواقع أنها إن كانت علائق معقولة، فليس لأنها، بالمعنى العليّ، مفعول مستوى آخر، هو الذي من شأنه أن «يفسرها»، وإنما لأن هناك حسابات تسري فيها. فلا وجود للسلطة

من غير مجموعة من المقاصد والأهداف. ولكن ذلك لا يعني أنها تتولد عن اختيار ذات فردية وقرارها، فلا ينبغي أن نبحث عن الهيئة العليا التي تكون مصدر معقوليتها، فلا الفئة الحاكمة، ولا الجماعات التي تسهر على سير أجهزة الدولة، ولا تلك التي تتخذ أكثر القرارات الاقتصادية أهمية، هي التي تسهر على تنظيم شبكة السلطة التي تعمل في مجتمع معين (وتدفعه إلى الحركة والعمل). إن معقولية السلطة هي معقولية التخطيطات التي غالبا ما تكون صريحة في المستوى المحدود الذي تتم فيه، وهذه التخطيطات تترابط فيما بينها وتتناشد وتنتشر واجدة دعامتها وشروط وجودها خارجا عنها، فترسم في النهاية تشكلات جماعية : هناك يكون منطق العمل واضحا صريحا كما تكون المقاصد بينة ظاهرة، وبالرغم من ذلك فقد يحدث أن لا يظل هناك من يكون قد تصورها، وأن لا تبقى إلا القلة القليلة لصياغتها : تلك هي الخاصية الضمنية للاستراتيجيات الكبرى مجهولة الاسم التي تكاد تكون خرساء، والتي تنسق فيما بين التخطيطات الثرثارة التي غالبا ما يكون «واضعوها» أو المسؤولون عنها براء من كل نفاق.

*حيث تقوم السلطة، تكون مقاومة. ومع ذلك، أو على الأصح، بسبب ذلك فإن هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة، فهل يجب القول بأننا لابد وأن نكون «داخل» السلطة، وإننا لا «نفلت من قبضتها»، وأن لا وجود لخارج مطلق بالنسبة للسلطة لأننا لابد وأن نخضع للقانون؟ أم ينبغي القول بأنه لما كان التاريخ مكرا للعقل، فإن السلطة مكر للتاريخ -وهو المكر الذي تكون له الغلبة ؟ من يذهب إلى هذا القول يتجاهل الطابع العلاقي لعلائق القوة. إذ لا وجود لهذه إلا بدلالة نقط مقاومة كثيرة. وهذه النقط تلعب في علاقات السلطة دور الخصم والهدف والدعامة والمتكأ. ونقط المقاومة هذه حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة. فلا وجود إذن بالنسبة للسلطة لمكان **وحيد** هو مكان الرفض المطلق-وروح الثورة وبؤرة جميع التمردات والقانون الخالص للثوري. بل هناك **مقاومات** وهي حالات تنتمي إلى أنوع كثيرة: فهناك المقاومات الممكنة والضرورية وغير المحتملة

والتلقائية والمتوحشة و المنعزلة والمدبرة والمستكينة والعنيفة والمتضاربة والميالة إلى الصلح، والهادفة إلى مصلحة وتلك التي لا تتوخى هدفا بعينه، وهذه المقاومات لا يمكن أن توجد، تحديدا، إلا في حقل استراتيجي لعلائق القوى. ولكن هذا لا يعني أنها ليست إلا رد فعل وصدى، إنها تشكل بالنسبة للسيطرة الأساس وجهها الآخر المنفعل على الدوام والمعرض للهزيمة اللامتناهية. لا تنشأ المقاومات عن أسباب مغايرة، ولكن هذا لا يعني أنها خديعة أو وعد لابد ألا يوفى به. إنها تشكل الطرف الآخر في علاقات السلطة، إنها ترتسم فيها كالمقابل الذي لا يمحى، لذا فهي كذلك موزعة بطريقة لا انتظام فيها : إن نقط المقاومة وبؤرها مشتتة تختلف كثافة حسب الزمان والمكان، فأحيانا تقيم جماعات وأفرادا لتواجه بصفة نهائية، و توقظ بعض المناطق من الجسد، و تنعش بعض اللحظات من الحياة وتحيي بعض أنواع السلوك والتصرفات، فهل بإمكانها أن تحدث انفصالات كبرى جذرية، وانقساما ثنائيا هائلا ؟ أحيانا. ولكن في أغلب الأوقات نجد أنفسنا أمام نقط مقاومة متحركة مؤقتة تقحم في المجتمع صدعا متنقلا، فتعدد وحدات وتضم شتات جماعات، وتحدث انفصاما في الأفراد ذاتهم وتشتتهم وتعيد صياغتهم راسمة عليهم، على أجسامهم ونفوسهم، مناطق لا تمحي. مثلما أن شبكة علاقات السلطة لابد وأن تشكل نسيجا سميكا يخترق الأجهزة والمؤسسات، من غير أن يستقر عليها، فإن تبعثر نقط المقاومة يخترق التراتبات الاجتماعية والوحدات الفردية. وما من شك أن التنظيم الاستراتيجي لهذه النقط هو الذي يجعل الثورة ممكنة، مثلما أن الدولة تقوم على ضم علاقات السلطة في مؤسسات.

في هذا المجال لعلائق القوى ينبغي لنا أن نحاول تحليل آليات السلطة. وبذلك نتحرر من نظام القانون الأعظم الذي طالما سحر الفكر السياسي. وإذا صح أن ماكيافيل كان من القلائل الذين حاولوا أن يفهموا سلطة الأمير بدلالة علائق القوة، فربما وجب أن نتقدم، على غراره، خطوة أخرى فنستغني عن شخص الأمير في فهم السلطة لنتقصى آلياتها انطلاقا من استراتيجية محايثة لعلائق القوة.

فهرس

نظام الخطاب 5
نيتشه، فرويد، ماركس.................................. 43
مناقشة.. 55
نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ.............................. 63
حفريات المعرفة 89
في السلطة.. 105

هذا التحول الإبستيمولوجي الذي عرفه التاريخ لم يجد بعد اكتماله، وبالرّغم من ذلك، فهو ليس وليد الأمس، ما دمنا نستطيع أن نردّ أُصوله إلى ماركس. إلا أن عواقبه كانت بطيئة الظهور. وحتى اليوم، وخصوصاً فيما يتعلّق بتاريخ الأفكار، لم ينتبه إليه ولم يحظ بالتفكير اللازم، في حين أن تحولات أُخرى حديثة العهد قد عرفت ذلك - كتلك التي حدثت في اللّسانيات على سبيل المثال. فكما لو كان من الصّعوبة بمكان، في هذا التاريخ الذي يرسمه الناس لأفكارهم ومعارفهم، صياغة نظرية عامة عن الانفصال والسلاسل والحدود والوحدات والمستويات النّوعية والاستقلال والتّبعيات المتنوعة. وكما لو أننا، حيث تعودنا تقصّي الأُصول، والارتفاع اللامحدود نحو الأسلاف، وبناء التراث، ومتابعة خطوط التطور، وتعيين الغايات واللّجوء دون انقطاع إلى مفهوم الحياة لاستعارة، معانيه كنا نشعر بنوع من النّفور الحاد من التفكير في الاختلاف ووصف التّباعد والتّشتت، وتقويض الصورة المطمئنة للهوية والتطابق. وبتعبير أصح، فكما لو تعذر علينا تنظير مفهومات العتبات والتّحولات والمنظومات المستقلّة والسّلاسل المحدودة - كما يستعملها المؤرّخون - واستخلاص نتائجها العامة، واستنتاج كل ما يمكن أن يلزم عنها، فكما لو أننا خشينا إعمال فكرنا في الآخر داخل زمان فكرنا الخاص.